

21.

A BUDAPESTI

ORSZÁGOS RABBIKÉPZŐ-INTÉZET

ÉRTESITŐJE

AZ 1897/8-IKI TANÉVRŐL.

MEGELŐZI:

AZ

ÓZSIDÓ BÜVÉSZET

IRTA

DR. BLAU LAJOS

TANÁR.



BUDAPEST.

1898.

I.

Babona, varázslás és a szellemekben való hit.

Az állami kormányforma és a szépirodalom demokratizálása után a jelenkorban a tudomány is demokratikusabbá lett, mint valaha volt. Nemcsak a statisztika, a sociológia, a nemzetgazdaság, az ethnográfia és más tudományágak, hanem a vallástudomány is a nagy tömegeket vonja elmélkedése körébe. Miután hosszú időn át csakis a theológia történetével, vagyis pusztán azon vallás történetével törődtek, melyet a tudósok képviselnek, ma már azon meggyőződésre jutottak, hogy a vallás valódi történetéhez a népies vallásos nézetek, szokások és szertartások ismerete is tartozik. A „kis ember“ e téren is az érdeklődés előterébe lépett, babonája meg nem érdemelt mellőzés után kivívta magának az egyenjogúságot a tudomány birodalmában.

És joggal. Mert a babona régiebb, mint a hit, valamint a bálványimádás régiebb, mint Isten imádása. A babona a hitnek elődje, de a hit nem az ő örököse, minthogy a babona nem tartozik a holtak közé. St u b e n v o l l, múlt évben megjelent: „Religion und Aberglaube“ cz. iratában, komor képet tár elénk az európai népek vallásos nézeteiről. Az utolsó években gyűjtött példák kapesán kimutatja, hogy a babona elárasztja a vallást. A babona vissza lett ugyan szorítva, de kiszorítva nincsen. Mindig és mindenhol otthonra talált; nem ismer különbséget faj, földrészek és idők között; úgyszólván emberi, területe nincs korlátozva.

A babona sokféle, a hit egyféle: valótlanság sok létezik, igazság csak egy, s ezen szempontból a vallást inkább nevezhetjük *negatívnak*, mint *pozitívnak*. Ha valamennyi jelenséget megvizsgáljuk, melyeket az embernek valamely magasabb, természetfeletti hatalomhoz való viszonya hozott létre, nehéz persze megmondani, hogy hol végződik a hit és hol veszi kezdetét a babona? Ezen határt, a mennyire a történelmi ismeretek terjednek, különféle korszakokban különféle módon határozták meg; a babona uralma majd

tágabb majd szűkebb körre terjedt. Azért a babonát már olyképen is definiálták, hogy nem más, mint egy túlhaladott vallásos világnézet hite. Mindenesetre helyes az, hogy a túlhaladott pogányságot babonának tekintik, helytelen azonban az a nézet, hogy a vallás valamennyi túlhaladott foka babona.

Ez minden további magyarázat nélkül világos. Ezen definitió igaz magva csupán az, hogy babonáról csak a hit kérdéseiben lehet szó, más kérdésekről való hamis nézetek csak tévedések, de korántsem babona. A hit és a babona „közös ismertető jele valami érzékfelettire való vonatkozás“, a kettő között lévő különbség azonban abban áll, hogy a babonában, mint a varázslásban, érzéki eszközökkel érzékfeletti hatások elérésére törekszenek.

„Az érzékfeletti dolog szolgálja eszközzé és az érzéki dolog mértékadó czéllá válik, az érzék felettiesség eszméje épen ezáltal kivetkőződik a lényegéhez tartozó erkölcsi jellegéből és az emberi szenvedély erkölcstelen czéljainak martalékává válik.“¹⁾

Azonban nem kell tovább feszegetnünk a babona határozott és pontos körülírására vonatkozó kérdést, minthogy a tévhitnek sokféle jelensége közül bennünket csak azok érdekelnek, melyek a varázslat neve alatt mindenki előtt ismereteseek. Mindenki tudja, mi az élet, ha a fogalmat nem is képes definiálni. Azt hisszük, hogy nem vétünk az igazság ellen, ha azt állítjuk, hogy minden varázslat babona, de nem minden babona varázslat. Riess a kettőnek egymáshoz való viszonya felől akkép nyilatkozik: „Már a megnevezésben rejlik, hogy a babona valami nyugvó, medialis dolog, hit és nem tevékenység. De valamint a vallás nem elégedhetik meg azzal, hogy istenekben higgyen, hanem gyakorlatilag kultuszszá alakul át, épp így a babona is a varázslásban, a mely mintegy kultuszát képezi, gyakorlativá válik. A varázslás által a babonás ember az őt fenyegető és irányító hatalmakat maga számára megnyeri, vagy a védő hatalmakat felidézi, hogy amazok befolyását megtörje.“²⁾

¹⁾ Pfeleiderer, Theorie des Aberglaubens, Berlin 1872, 1 s. köv. II., a hol ezen definitió — nyilván az Újtestamentomra való tekintettel — megokoltatik.

²⁾ Pauly, Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft. Neue Bearbeitung herausgegeben von Georg Wissowa, I. köt.

A varázslás legjellemzőbb ismertető jele tehát valamely cselekvés, mely által egy tény természetfeletti módon esz-közültessék. A mint még látni fogjuk, a zsidó tradíció is a varázslás bűnének ismertető jeléül oly cselekvést (מעשה) tartott, a mely valamely fizikai változást hoz létre. „Szem-fényesztés“ tehát még nem varázslás. A m a n t i k a egész nagy területe, melyről úgy a bibliában, mint a talmudban és midrasban túlgazdag anyag van felhalmozva, zsidó fogalmak szerint nem tartozik a szűkebb értelemben vett varázsláshoz (כישוף), habár az alkalmazott eszközök és az invocált, képzelt magasabb hatalmak mindkét esetben gyakran ugyanazok. A régi zsidó bűvészet megértéséhez tehát a jövőmondás sokféle alakjának tárgyalása nem szükséges, miért is ezt feladatunk keretében csak alkalmilag fogjuk érinteni.¹⁾

A varázslás lényege, mint említettük, azon állítólagos művészet, melynek segítségével érzéki eszközökkel érzékfeletti hatásokat érhetünk el. A bűvészet jelenségeiben némelyek mélyértelmű sejtelmek egész sorát vélték feltalálni az ember lényét — és a természet életéhez, valamint az érzékfeletti világhoz való viszonyát illetőleg. A Schelling féle természetfilozófia szerint a bűvészet tökéletesen nemes, sőt az ókor szellemi életének majdnem legmagasabb foka, s a tulajdonképeni varázslás ezen magasabb disciplínának csak egy később elkorcsosult alakja.²⁾

A jelenkor occultistái, kik az indiánusoktól a dohányszálalással együtt a spiritizmust is átvették, hasonló nézeteknek hódolnak ugyan, a józan felfogás azonban nem viselkedhetik bizalommal ezen áltudománnyal szemben és tisztán arra

33. lap. E munkát P. W. rövidítéssel fogjuk idézni. Pfeiderer szerint i. m. 8. l., a babona két főalakja a varázslás és a jóslás. E kettő szerezte a babona fogalmát kimeríti.

1) Burger, Protestantische Real-Encyclopädie² XVII 417, azon nézetet van, hogy a bűvészet fogalma alá tartozik „minden rendkívüli képesség a cselekvés és tudás mezéjén“. Igaz, hogy a jóslóművészet némely varázsszereket, például szellemidézéseket stb., használ, hogy a jövőre vonatkozó csodás kinyilatkoztatásokat elérjen, következésképpen a varázslással összefügg, de mégsem azonos vele.

2) Pauly, Real-Encyclopädie IV 1377. A Schelling-féle természetfilozófiát i. h. 1387 következésképpen jellemzi: „Sok tekintetben a varázslás elemében mozog, melynek körébe az ebből kinőtt vallást is visszarántani iparkodik.“

fog törekedni, hogy felfogja és megértesse a varázslás eredetét, mibenlétét és növekvését, mely minden népnél, természetes és honi termék és úgy a vad népeknél mint a civilizált nemzeteknél mind e mai napig kisebb-nagyobb mértékben feltalálható. Egy hivatott kutató, E. B. Tylor, „Az emberiség őstörténete“ és „A művelődés kezdetei“ cz. nagyhirű művek szerzője, utóbbi művében (német kiadás 115. l.) következő szavakkal nyilatkozik ezen kérdéstről:

„A fekete művészet (varázslás) megértéséhez a főkulcs az, hogy azt az eszmetársuláson nyugvónak tekintjük, egy oly képességen, mely az emberi ész, nem csekély fokban azonban az emberi esztelenség alapkövét is képezi. Az ember, a ki még fejletlen szellemi fokon állva megtanulta, hogy gondolatban összekösse azon dolgokat, a melyekről a tapasztalat megmutatta, hogy valóban összefüggésben vannak egymással, tovább ment és tévesen megfordította ezen műveletet s úgy következtetett, hogy a gondolatban való összekötés a valóságban szükségképpen hasonló összefüggést létesít. Megkísérlette tehát, hogy oly eljárások segítségével, melyekről most belátjuk, hogy csak gondolati jelentőségük van, eseményeket felfedezzen, megjövendőljön és előidézzon. A vad, barbár és civilizált életből merített roppant mennyiségű bizonyíték arra képesít bennünket, hogy magikus meszterkedéseket, melyek abból keletkeztek, hogy egy ideális összefüggést reálisnak tekintettek, azon alacsony kultúrából, melyben találjuk, tanulmányozhatunk. Ide tartoznak azon műfogások, melyek által távollevő személyekre befolyást lehet gyakorolni, a mennyiben valamely velök közel összefüggésben álló dologra hatnak, tulajdonukra, ruhájukra, melyet viseltek, különösen pedig a haj és körmök levágott darabjaira. Nemcsak magasan és alant álló vad népek, mint az ausztráliaiak és polynéziaiak és barbárok, mint Guinea népei, élnek halálos rettegésben ezen galád erő elől, — nemcsak a parzok birják azon szent rituálét, mely előírja, hogy levágott hajukat és körmüket elássák, nehogy démonok és varázslók szerencsétlenséget okozhassanak vele, hanem azon félelem, hogy ily hulladékokat és darabkákat nem szabad szétszórtnan hagyni, nehogy belőle előbbi tulajdonosukra baj háramoljék, korántsem halt még ki az európai néphitből.“ „Azon egyszerű

gondolat, hogy két tárgyat egy zsineggel összekössenek, s azután feltegyék, hogy ezen összekötés összefüggést hoz létre, vagy pedig kölesönös befolyást eredményez, a világon különféle módon dolgoztatott fel. Ausztráliában a benszülött orvos a páczyens fájó tagjára egy kötél végét erősíti s azt állítja, hogy a másik végén való szívás által a beteg megkönnyebbülésére vért szív ki.“ „A civilizáció egész lefolyásában végtelen azon magikus fogások száma, melyeknél az összefüggés csak analógián vagy symbolizmuson alapszik.“

Le kell mondanunk arról, hogy Tylor tanulságos művéből további példákat idézzünk, bármennyire is megkönnyitenék az általunk tárgyalandó zsidó bűvészet megértését. Azon hitet, hogy az elszórt körmök veszélyesek, parzi befolyásra vezették vissza¹⁾, de nincs kizárva azon lehetőség sem, hogy általánosan elterjedt magikus babonával van dolgunk. Emberi és állati haj felhasználásával, valamint azon képzetekkel, hogy összekötés által betegségeket lehet átvinni, varázslást megtörni stb., még szintén fogunk találkozni. Megdöntethetlen azon tény, hogy a varázslás a vad életnek lényeges részét képezi, s hogy részben mint ősi maradvány, részben pedig mint idegen behatás a monotheistikus zsidó nép körébe is behatolt.

A mi a varázslás lényegét, céljait, eszközeit s a varázslást űző személyeket illeti, fenti felismerés daczára főképpen ókori analógiák idézésére fogunk szorítkozni, melynek zsidó varázslását kell előadnunk, habár különböző oldalról bebizonyúlt, hogy a magia és superstitió nem jelentéktelen maradványai a jelenkor varázslatába is átszármaztak. Hogy erről meggyőződjünk, elégséges, ha egy pillantást vetünk valamely élő kulturnép babonás nézeteinek bármely leírásába. Ugy látszik, hogy az alapvonások minden népnél ugyanazok. Minthogy a varázslás hatása az adott előírások pontos betartásától van függővé téve, ezen praktikák természetesen nemcsak szívósak, hanem változatlanok is. Sőt még a varázssformulák, melyekben bizonyos hatalmakat hívnak segítségül, sem változtatják külső keretüket, csak a hatásos neveket helyettesítik, a megváltozott

1) Schorr, Hechalucz VII 20.

vallásos nézeteknek megfelelően másokkal, a mint ezt a közép- és újkorból származó példák mutatják.¹⁾

Ez a bűvészet egy másik oldalának megfigyelésére vezet bennünket. Ha egyfelől be is kell ismernünk, hogy a gondolatársulás és a symbolizmus a varázslásnak alkotó erejét képezik, úgy másfelől nem tagadhatjuk, hogy a szellemekben való hit, mely a természet emberét jellemzi, a ki, valamint a gyermekek még ma is, a természetet képzeletében egészen benépesíti, a varázslásban kimagasló, ha nem a legkimagaslóbb helyet foglalja el. Keresztény felfogás szerint — s ez a régi zsidó varázslás tárgyalásánál nem hagyható figyelmen kívül — minden varázslat démoni segítségen alapszik²⁾.

Ezen szellemeket akarja a varázsló titkos eszközei segítségével hatalmába keríteni és akaratának kivitelére kényszeríteni. Az egyes népek körében különféle nézetek uralkodtak ezen legyőzhetetlen lények eredetéről, természetéről és hatalmáról, melyeket az ember igájába akar és képes hajtani, de ez a dolog lényegén nem sokat változtat: a démonokban és a varázslatban való hit elválaszthatatlan egymástól. A varázslatban a szellemeket idézik, az ellenvarázslatban elűzik őket; s éppen arról lehet a mestert megismerni, hogy oly szellemektől is megszabadulhat, melyeket más idézett fel. A démonok ugyyszólván középlények az emberiség és istenség között.

Minden nép hitt és mai napig hisz ezen középbirodalom létezésében, csak többé-kevésbbé gazdag benépesítésében különböznek egymástól. „A pogány nép a démonoknak, istenek- és félisteneknek oly nagy számában hisz, hogy hatalmuk előtt állandó félelemben lebeg. Nem létezik országában oly tartózkodási hely, melyen legalább egy fa, egy titkos hely nem volna, s a melyet gonosz tanyájának ne tartanának. Az éjszaka beálltával megkétszerezedik a pogány ember rettegése és ilyenkor csak a legégetőbb szükség bírhatja rá, hogy lakását napszállta után elhagyja. Ha

¹⁾ Lásd Gaster, *The sword of Moses*, London, 1896. 5. lap.

²⁾ Justinus, *Dialogus cum Tryphone* 69, *Apologia* I. 14, II. 5; Eusebius, *Historia Ecclesiastica* II. 13; Minucius Felix, *Octavius* 26; Tertullianus, *Apol.* 22; Pauly IV. 1413.

ennek meg kell történnie, a legnagyobb elővigyázattal halad előre. Figyel a legcsekélyebb neszre; s ráolvasásokat mormog, melyeket folyton ismétel; amuletteket tart kezében, szakadatlanul imádkozik, sőt egy tűzesóvát is visz magával, hogy láthatatlan ellenségeit elriassza. Ha a legkisebb neszt, egy levél susogását, egy állat hangját hallja, azonnal elveszettnek tartja magát; azt képzei, hogy a démon üldözi, s ijedtségét legyőzendő, éneklésbe vagy hangos beszédbe kezd; meggyorsítja lépteit s csak akkor lélekzik ismét föl, hogyha végre, nézete szerint, biztos helyre ér¹⁾. A mai hindunak ezen leírása Lenormant²⁾ szerint tökéletesen ráillik a régi khaldeusokra, kik a démonok ellen, melyektől minden pillanatban körülvéve képzeletük magukat, a szent bűvészet segítségével védekeztek. Az akkádok és asszírók démonjai öt főosztályba voltak beosztva és hét gonosz szellemnek képezték hierarchikus rangfokozatát, melyek tökéletes ellentétét képezték a hét, a világegyetem vezetésére felhatalmazott planétaistenségnek, sőt képesek voltak arra, hogy a planéták pályafutásának rendjét megzavarják, nap- és holdfogyatkozásokat idézzenek elő³⁾. Számuk beláthatatlan volt és külön mű létezett „a gonosz szellemekről.”

Az egyiptomiak államvallása nem volt annyira átszöve bűvészetrel, mint a kháld- babyloniaiaknál, de az ő képzeletükben is a jó és gonosz démonok egész serege élt. Set, a teljesen soha le nem győzött gonosz démon mellett „számos démon létezik, „az ellenségek“, „a gonoszak“, melyek az egyes emberre leselkednek, életét és jólétét fenyegetik. Mindenekelőtt fontos, hogy az igazi áldozatokat meghozzuk, a formulákat és cselekedeteket gyakoroljuk, melyek az istenek szívét kegyelemmel töltik el és a bajt elhárítják . . Az egész természet telve van isteni lényekkel. Vannak szent fák, kövek, tárgyak, melyekben lakoznak.“ A titkos tannak, valamint a bűvészetnek főfeladata, hogy az ellenséges hatalmakat igájába hajtsa⁴⁾. Hogy a démonok Egyiptomban a

1) Roberts J., *Oriental illustrations of Scriptures*, 452. l.

2) *Die Magie der Chaldäer*, 42. l.

3) *Ugyanott* 24 s. köv. l.

4) Így jellemzi Meyer, *Geschichte des Alterthums* I. 59. §. a rég egyiptomi népvallást.

hellénista időkben is jelentékeny szerepet játszottak, látható a napfényre került bűvész papyrusokból¹⁾. A klasszikus népek épúgy hittek gonosz szellemekben, mint más népek. Filozófusok is hittek démonokban, stoikusok és platonikusok igen kifejlődött démoni tannal bírtak, mely „a művelt világ hívő köreiből úgyszólván dogmatikus érvényre jutott. Plutarchos így szól: azok, a kik felfedezték, hogy emberek és istenek között a démonok nome áll, s a kettőt egymással összeköti és összefüggésben tartja, (származott légyen bár ez a tan Zoroaster iskolájából, Orpheustól, Egyiptomból vagy Phrygiából) több vagy nagyobb nehézségeket fejtettek meg, mint Plato az anyagról szóló elméletével.“²⁾

Mielőtt azonban áttérnénk a népszerű zsidó démonológia és magia jellemzésére, idézzük Maurynak nyilatkozatát a civilizálatlan népek vallásáról, hogy a zsidó nézetek megítélésére ez oldalról is zsinórmértékkel szolgáljunk: „A vad, vagy még magas mértékben civilizálatlan ember vallása babonás természetimádás, összefüggés nélküli fetisizmus, melyben a természet minden jelensége, a teremtség minden lényé imádat tárgyává lesz. Az ember mindenhová magához hasonló emberi lényeket képzel, melyeket a tárgyakkal majd összeveszt, majd pedig tőlük elkülönít.“ „A bűvészet feladata eleinte leginkább a szellemek idézéséből állott, melyektől a vad népek sokkal több szerencsétlenséget vártak, mint a mennyi jótétet reméltek . . . Minthogy ezen népek körében a kultusz majdnem kizárólag a szellemek idézésére és amulettek tiszteletére szorítkozott, papjaiknak, mint varázslóknak, csak azon hivatásuk volt, hogy a rettegett démonokkal összeköttetésbe lépjenek.“³⁾

A varázslás hatalmában való hitnek egyik legelső kelte, a mint látjuk, az ember fölött és istenek alatt álló

1) Lásd Wessely, Griechische Zauberpapyrus von Paris und London (Bécs, 1888) és Neue Griechische Zauberpapyri (Bécs 1893) a registerben δαίμων szó alatt.

2) Friedländer, Sittengeschichte Roms⁶ III. 517 hivatkozva Zellerre, Philosophie der Griechen III.² 1. 157 köv.

3) La Magie et l'Astrologie dans l'antiquité et au moyen âge 7. és köv. ll.; Lenormant, Magie 80.

lények létezésében való hit, ez pedig a régi zsidóknál gazdag mértékben volt meg. Nemcsak „szolgálattevő“ és „romlást hozó“ angyalokat, hanem több fajta gonosz lényt, szellemet kísértetet és ördögöt ismertek¹⁾. Az angyalokat — legalább régibb nézet szerint — senki sem használhatja fel, mivel ők, mint már héber nevök is mutatja, Isten küldöttjei, a miért is őket e helyen hallgatással mellőzhetjük²⁾. A gonosz szellemek, a mazzikin száma oly roppant nagy, hogy egy ember sem volna képes előttük megállani, ha szemével láthatná őket; minden egyes embert körülvesznek, sőt mindenki mellett balról 1000, jobbról 10.000 van; az iskolákban előforduló tolongást, a térdek fáradtságát, a rabbinusok ruháinak elnyűvését mind nekik lehet tulajdonítani.³⁾ Az ördögök, s é d i m, sem kevésbé számosak; Jóchanan (meghalt 279. Tiberiásban) azt mondá: háromszáz fajta ördög volt Sichinben, de hogy mi egy asszonyi ördög, nem tudom.⁴⁾ A gonosz szellemeket Isten pénteken teremté⁵⁾; s úgy hiszszük, ez okból tartják pénteket szerencsétlen napnak, nem pedig azért, mert Jézust e napon végezték ki, a mi régi

¹⁾ Gyakran találjuk a következő neveket: מלאכי חבלה, מלאכי השרת, שדים, מוזיקין, ר' רעה, ר' השומא רוח הקדש רוחות. Az Ujtestamentumban gyakran találjuk: πνεῦμα ἀκάθαρτον = רוח שומא; πνεῦμα πονηρόν = רוח רעה és πνεῦμα δαίμονος = רוח שד.

²⁾ Lásd Brocher, Das Transcendentale, Magie und magische Heilarten im Talmud, 1. és 2. fejezet; Kohut, Ueber jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus, különösen 17 és köv. ll.; Schorr, Hechaluc VII 20; Grätz, Geschichte der Juden II. köt. 2. fele 14. jegyz. különösen 416; F. C. Conybeare Demonology of the New-Testament a Jewish Quarterly Review VIII. és IX. kötetében; Steinschneider, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums 42. köt. 166. Fontos az a tény, hogy a talmudisták az angyalnevek babyloniai eredetéről tudomással bírtak: שמות המלאכים עלו (j. R. H. 56 d 10 alulról). Számuk végtelen, a könyilatkoztatásnál egyszerre 1.200.000 szállt le az égből (Sabb. 88a; Peszikta 124 b). מלאכי חבלה omlittetnek Berákhóth 51a; Kethub 104a; B. K. 60a és (משחת) Szanhedrin 106b j. Sebuóth 37a 10 al. és máshol.

³⁾ Berákhóth 6 a: תניא אבא בנימין אומר אלמלא נתנה רשות לעין . . . לראות אין כל ברירה וכולה לעמוד מפני המוזיקין, . . . אינהו נפישו מינ . . . כל חד וחד מינ אלפא משמאליה ורבבתא מימיניה וכו' V. ö. Ev. Marc. 5, 9.

⁴⁾ Gittin 68 a.

⁵⁾ Ábóth V 6; Szifré II 355; Peszáchim 54 a lent.

zsidó körökben sem ismeretes nem volt, sem pedig figyelembe nem vétetett. Azon esztendőekben, midőn Ádám száműzve volt, szellemeket, ördögöket és lilitheket nemzett, mondja Jirmija b. Eleázar.¹⁾ Három tekintetben hasonlóak az ördögök az angyalokhoz: szárnyuk van, a világ egyik végéről a másik végére lebegnek és tudják mi fog történni; ellenben más három tekintetben az emberekhez hasonlóak: esznek és isznak, szaporodnak és meghalnak.²⁾ Minthogy ismerték a jövőt, kérdezősködtek náluk felőle, a mi azonban veszedelmes volt; másokat, melyek olaj és tojások felé voltak helyezve, megkérdezhettek, ezek azonban hazudtak.³⁾ Különféle alakot vehettek fel, rendesen emberek gyanánt jelentek meg, csak hogy tyúklábuk volt, s nem volt árnyékuk.⁴⁾ Legfőbb uruk Asmedai volt; egyet Józsefnek neveztek, a kivel József, Rabba és Pápa amoreusok, s egy mást Jónáthánnak, a kivel Chanina állott harátságos viszonyban.⁵⁾ Rabba beszélte, hogy látta a Lilith leányát, Hurmizt.⁶⁾ Salamon király, kinek bölcseségét a bűvészek — saját állításuk szerint — örökölték, a talmud szerint valamennyi ördög felett uralkodott, a mig bünt nem követett el.⁷⁾ A sédoknál gyakrabban említik

¹⁾ Erubin 18b: כל אותן השנים שהיה אדם הראשון בנדיה היה הוליד רוחין וישרין ולילית. »Lilith«-et már a biblia ismeri; Ahriman bar Lilithről l. Bába Bathra 73ab, c f. Joel, Aberglaube, 81 köv.

²⁾ Chagiga 16b: ת"ר וכו' יש להם כנפים ושסין מסוף העולם ועד סופו. ויודעין מה שעתיד להיות וכו' אוכלין ושותין פרים ורבים ומתים.

³⁾ Szanhedrin 101a. Ezt a görögök és rómaiak is hitték. Friedländer III 562: A démonok mint az isten hajdani szolgálói ismerték szándékait.

⁴⁾ Lásd Káréthóth 5b; Gittin 68b; Jóma 75a; Jebámóth 122a.

⁵⁾ Erubin 43a; Peszáchim 110a; Káréthóth 5b; Jebámóth 122a; Gittin 66a (v. ö. Joel, Aberglaube 82 l. 2. j.); קטב מררי: ról l. ugyanott 100. l. 1. j.; רוח פסקונית; Szanh. 44b, 112 s köv. II. József igen gyakori név volt, mint Simon, a mint tószifta Kiddusin II 2-ből (337): על מנת שאני יוסף ונמצא יוסף ושמעון; innen érthető a két שמעון-ról szóló példa tósz. B. B. IX 13 (414, 18). V. ö. még az ördög megidézését Chullin 105b.

⁶⁾ Bába Bathra 73a lent és Szanh. 39a. Azt, a ki magánosan alszik a házban, a Lilith szállja meg (Sabb. 5b).

⁷⁾ Peszikta Buber 45b: ע"ד שלא חטא שלמה היה רודה בשירה ושירות; Megilla 22b; Gittin 68b; Asmedairól l. Rappoport, Erech Millin 242 s köv. II.

a mazzikokat, a gonosz szellemeket. Rendesen romokban¹⁾ és tisztátalan helyeken tartózkodtak.²⁾ A ki kakaskukorékolás előtt útra kel, életével játszik.³⁾ Azonban csak akkor jelennek meg, ha valaki egyedül van; vagy oly helyeken, a hol otthon vannak, némelykor két ember előtt is; de félnek a világosságtól s visszariadnak egy fáklyától vagy még inkább a holdfénytől.⁴⁾ Azon a napon, melyen Mózes a hajlék felállításával elkészült, a mazzikok elriasztattak⁵⁾; a ki a sátorosünnep törvényét teljesíti, azt Isten megóvjá az ártalmas szellemektől⁶⁾, mely kijelentéssel az agadista tanítványait bizonyára arra akarta bátorítani, hogy a sátorban, melyben aludtak is, ne féljenek. Pészach estjén a démonoknak nincs hatalmuk, mivel Exodus 12, 42 „a megőrzött éjszakának“ nevezi. Ez okból a démonok bántalmazásától való félelem nélkül négy pohár bort szabad inni, míg különben a páros szám veszedelmes.⁷⁾

Éppen oly gyakran, mint mazzikin és sédim, sőt talán még gyakrabban, „Ruach raah“, a gonosz szellem is szóba kerül. Ha valaki testi szükségét nem végezi el, a gonosz szellem szállja meg⁸⁾. A gonosz szellem bűnre csábítja az

1) Berákhóth 3a lent; Lenormant, *Magie* p. 34: „Hogy a démonok a pusztában tartózkodtak, nemcsak Khaldéában és Mezopotámiában hitték általánosan, hanem Szíriában is“. „Rendesen pusztá, elhagyott és vad vidékeken tanyáznak“. V. ö. Kiddusin 39 b lent és az Ujtestamentom idovágó nézeteiről (Máté 12, 44; Luk. 8, 29) J. O. R. IX 457.

2) Berákhóth 62a és több helyen.

3) Barajtha Jóma 21a 2.

4) Ber. 3b és 43b 18.

5) Peszikta 6 b.

6) Ib. 187 a.

7) Peszáchim 109b—110a b. Palesztinában a „párookra“ זוגות nem ügyeltek, mint a talmud világosan mondja, l. Rappoport Ezech Millin 227, a hol פסחים ק' sajtóhiba. Ebből folyólag az u. o. 110a 4 található barajtha: השותה כפלים דמי בראשו babiloniai eredetűnek látszik és ebben, valamint más barajthákban bizonyítékot bírnánk amaz ismert jelenségre, hogy a titkos tan a pseudepigráphiától nem riad vissza.

8) Sabbath 82a. Chisza és Rabina két babiloniai amóra vitatkozik: הרי אומר רוח רעה שולטת בו וחי' רוח זרמא, Rasi szerint, ki gyakran ad rationalisztikus magyarázatokat, a רוח רעה a bűzös lélekzetet jelenti. A testi szükségletéről található nyilatkozatok javarészt a babiloniaiktól származnak, kik között az e tárgyról szóló tan minden kétségen felül perzsa befolyás alatt fejlődött ki.

ezen tanba betekintést nyerhessünk és hogy kimutassák a szellemek világa és a varázslás között lévő összefüggést. Hogy miben különböznek egymástól sédim, mazzikin és a sokféle ruchóth, nem könnyű megmondani, csak annyit tartok bizonyosnak, hogy ruchóth eredetileg az elhunytak lelkét jelentette, míg a sédim a lények külön fajtáját képezik, melyek, mint már fent láttuk, félig emberek, félig angyalok; egyik tradíció szerint Isten pénteken teremtette, másik szerint Ádám nemzette őket, mit szintén idéztünk már. Mazzikin, úgy látszik, mindkettőnek káros hatása szerint való megnevezése.

A varázsló tehát mozgásba hozza a szellemeket, hogy az ő szándékát keresztül vigyék. Ezen pontra nézve tanulságos a következő homilia: Az egyiptomi varázslók természetesen azon nézeten voltak, hogy Mózes csudatetteit varázslás által hozta létre és ők is azonkép cselekedtek (Exodus 7, 11. 22). De az első bibliai hely azt állítja, hogy az egyiptomiak ezt בלשמה, a második pedig, hogy בלשמה hozták létre, miből azt következtethetjük, hogy különféle eszközöket használtak. Az első csodát vészthozó angyalok, a másodikat démonok segítségével eszközölték¹). Abaji, a babilóniai amóra (megh.

¹) Exodus rabba 4. fej. 11. sz. (folio 41 b Wilna): בלשמה אלו מעשה שדים, בלשמה אלו מעשה כשפים וכו' לפי שמעשה כשפים על ידי מלאכי שדים, בלשמה אלו מעשה כשפים וכו' hol a motiválás így hangzik: הבלה נעשים; v. ö. Tanchuma Stettin p. 199. hol a motiválás így hangzik: לפי שאין השד יכול לעשות פחות מלשמה; b. Szanhedrin 67 b ugyanaz foglaltatik megokolás nélkül. A helyek összehasonlítása azt mutatja, hogy ezen megkülönböztetés szerzője Jóchanan, a mint a Tanchuma mondja. A másik két helyen pusztán a tradens Chijja bar Abba van megnevezve, ellenben a Tanchuma megokolása „mivelhogy egy őrdög egy árpaszemnél csekélyebb tárgyat megteremtteni nem képes“ hamisnak látszik. Azon kérdésről, vajjon lehetséges-e valamit teremteni a Genézis r. 39. fej. 14. sz. (161 b) így nyilatkozik: אם מתכניסין כל באי העולם לברוא אפילו יתוש אחד אין יכולין לזרוק בו נשמה; ugyanott 84. fej. 4. sz. (313 a); Sir rabba 1. fej. 3. sz.; Tanchuma 12. végén (53. l.); Áboth d. R. Náthán 12. f. 1 verz. (53. l.); hasonló Szifré II 32; Peszikta r. Friedmann 181 a; j. Szanh. VII végén; b. Szanh. 67 a. A szerzőnevek váltakoznak, Gen. r. Pesz. szerint olvasandó: אמר ר' אלעזר [בשם רבי יוחנן] בר זמרא 1. Bacher, Agada pal. Amor. I. 114, 2. E felfogás szerint emberek nem lehelhetnek szellemet élettelen lényekbe. Bizonyára Numeri 16, 22, és 27, 16. alapján. A régiak úgy gondolkodtak, hogy a bűvész csak már létező lényeket gyűjthet össze egy helyre (Szanh. 67 b. R. Pápa amóra).

338.), azt állítja, hogy ha a bűvésznak eszközre van szüksége, akkor séddel dolgozik, ha nem, akkor varázslással¹⁾. Ugyanez a tudós, ki nevelőanyjának mindenféle betegségek ellen való egész sereg bűvös szerét közli, a varázslás bizonyos neveit megengedhetőnek tekinti, másokat pedig ártalmatlanoknak tart²⁾. Utóbbi két kijelentésből, továbbá Peszáchim 110b helyéből, hol több, páros számú serleg kiűritésére vonatkozólag, démonok és varázslás között különbség tétetik, világosan kitűnik, hogy nem minden varázslásnál tételezték föl a démonok segítségét.

Nem dönthetem el, hogy vajjon a palesztinaiak tettek-e ily különbséget. Az új testamentum és az egyházatyák analógiája azon feltevés mellett szól, hogy a palesztinaiak minden varázslatban démonok működését látták. Bármint álljon is a dolog, annyi bizonyos, hogy bűvös hatásokat démonok közbelépése nélkül is elképzelhetünk vagy Tylor már idézett magyarázata szerint az ideális és reális viszonyok összetévesztése által, tehát a gondolattársulás és symbolizmus alapján, vagy azon elterjedt nézet szerint, hogy az egész természet fölött a sympathikus és antipathikus vonatkozásoknak hálója van kiterítve. Ez is azt jelenti ugyan, hogy élettelen tárgyak lélekkel vannak felruházva és kölcsönösen vonzzák vagy taszítják egymást, ezzel azonban még nem mondtuk, hogy önálló, individuális démonoknak is működésbe kell lépniök. Ezen fejtegetésekkel, úgy hiszszük, a régi zsidó varázslás jelenségeinek megérthetésére kellő alapot nyertünk, melynek ecsetelésére most már át fogunk térni.

II.

A varázslás elterjedtsége a zsidók körében.

1. A varázslás elterjedtsége bibliai korban.

Mielőtt meghatároznánk, hogy a zsidóknál a biblia után következő korban mily mértékben volt a varázslás elterjedve, egy pillantást vetünk a szentírás e körbe vágó nyilatkozataira. Minden mysticizmusnak két főalakja van:

¹⁾ Szanh. I. c. דקפיד אמנא שד דלא קפיד אמנא כשפים.

²⁾ Ib. הלכות כשפים כהרבות שבת, יש בהן בסקילה ויש מהן פסור אבל. אסור ויש מהן מותר לכתחילה.

varázslás és jövőmondás, mágia és mantika. Mózes 5. könyvében 18, 10. 11 mindenféle jósok, jelmagyarázók, szellemidézők és varázslók említettnek, a hol ezek a titkos mesterségek, mint az őslakók utálatos cselekedetei, eltiltatnak.

Hogy itt bálványimádásról van szó, kitűnik az összefüggésből és a jellemző „utálatosság” szóból, a mit II Királyok 21, 6 és II Krónika 33, 6 verseivel való összehasonlítás is megerősít, mely helyeken előtte és utána az égbolt csillagainak és a bálványnak imádásáról van szó. Az egyes elnevezések etymológiája és jelentése azonban nincsen pontosan kiderítve¹⁾; csak מַכְשֵׁף tekintetik ősidőktől fogva varázslásnak; ily értelemben használják ezen szót az új héber nyelvben is. Bár ez az etymológia némileg homályos (Gesenius, Thesaurus כַּשֵׁף alatt és Fleischer, Levynél, Neuhebräisches Wörterbuch II 459), a bibliai helyekből, melyekben előfordúl, a szó jelentését mint varázslást biztosan megállapíthatjuk. A varázsló, ki titkos hatalmakkal volt összeköttetésben s velük tetszés szerint rendelkezett, rettegett és gyűlölt személyiség volt. Ezért mondja Ézsaiás 47, 9—15 Bábelről, hogy jóslása és varázslása nem fog rajta segíteni szükségében. Az összefüggésből világosan kitűnik, hogy a próféta חֲבִירָא alatt a jósokat érti, kik a szerencsétlenség napjait előre megjósolják s így elejét veszik a fenyegető bajnak; כַּשְׁפִּיךְ alatt pedig a varázslókat, a kik a megtörtént szerencsétlenséget elhárítják²⁾. Mikha 5, 11 is כַּשְׁפִּים a hatalmat jelenti, melyet a varázs kölcsönöz, mert ott ezt olvassuk: Isten el fogja pusztítani a paripát és harci szekeret, le fogja rombolni a városokat és várakat, ki fogja irtani a varázslást kezeidből. Jeremiás 27, 9 a „va-

1) Lásd L. e. n o r m a n t, Die Magie der Chaldäer 506 és 514. lap. A tannák szerint קַסם botjósolást (קַסם = forgács ujlhéber nyelven), מַכְשֵׁף előjelt (omen), מַעֲוִין kóklert (עֵין = szem) vagy időválogatót (עוֹנֵה = idő ujh.), חֲבִירָא kigyóbüvölőt, בַּעַל אֹב pythont jelent; יִדְעוֹנִי pedig az, a ki a jaddua (יִדְעוֹ) nevezetű állat egyik esontját szájába veszi és azt megszólaltatja (Szifré II 171, 172, tószifta Szanh. x 6. 7. p. 480 Zuckermannel; Szifra 90b, 91a (v. ö. 91c lent), 93d 10 Weiss; b. Szanh. 65a b.).

2) Az egész bibliai hely fényesebb világosságban jelenik meg, ha felváltva a mágia és a mantika képviselőire gondolunk.

rázslók“-at szintén úgy nevezik, mint a kik az ellenséges hatalmat elhárítják.

A varázslás veszedelmessége Exodus 7, 11-ből is künik, hol egy ártalmatlan botot kigyóra változtatnak, melyet azonban Áron botja, mely Isten erejéből lett kigyóvá, elnyel: az egyiptomi varázslók Istennel szemben tehetetlenek. Figyelemre méltó, hogy Dániel 2, 2 Nebukadneczar a varázslókat és kháldeusokat hivatja, minthogy azonban álomról van szó, csak a „kháldeusok“ beszélnek (4. vers), mivel az álommagyarázat nem tartozik a varázslás körébe.

A varázslás mindenhatóságával azonban, mely az ellenséggel szemben oly szívesen látott és nagyra becsült szolgálatoakat tett, visszaélést is követtek el, a mennyiben a varázsló hatalmát saját atyafiai ellen is fordította. Különösen a gyöngékkal szemben fejthette ki művészetét, a midőn visszatörlástől mit sem kellett tartania. Így volna érthető, hogy Maleákhí 3, 5 és Exodus 22, 17–23 a varázslók az idegenek, napszámosok, özvegyek és árvák elnyomói mellé kerülnek.

Mint minden korban és minden népénél, Izraélben is főképpen a szerelmi varázst, még pedig első sorban asszonyok gyakorolták, a mely megengedett és tiltott szerelem között természetesen nem tett különbséget. Maleákhí 3, 5 közvetlen egymás mellett említi a varázslókat és házasságtörőket; II Királyok 9, 22 Jéhu Jehóramnak anyja, Izábel, paráznaságairól és sokféle varázslásairól beszél. Náchum 3, 4 Nínvét egy szép parázna és varázslónővel hasonlítja össze, „a ki népeket adott el paráznaságai és nemzedékeket varázslásai által.“ Ugy látszik, hogy a paráznánő egyszersmind varázslást is üzött. A törvény, Ex. 22, 17, mely a varázslást halálbüntetéssel sújtja, „varázslónőt“ és nem varázslót említi, mit már a tradíció is helyesen úgy magyaráz, hogy a varázslást többnyire asszonyok üzik (barajtha Szanhedrin 67 a). Ha tekintetbe vesszük azon szoros összefüggést, melyben varázslás és nemi bűnök egymással állottak, megértjük lélektanilag azt, hogy az utóljára idézett helyen a varázslás tilalma előtt egy szűznek elcsábításáról, utána pedig az állattal elkövetett gyalázatoságról van szó. A talmud, mely Bileámot varázslónak tartja, azt állítja

(Szankhedrin 105 b fent), hogy szamarával mint feleségével élt. Az Írásban gyenge érzékszásokat találunk a varázslás véghezvitelénél használt eszközökre és módozatokra nézve, melyeket azonban itt nem fogunk tovább követni, s még csak Ezekiel 13, 17—22-ra utalunk, hol a varázslás veszedelmes művészetéről említés tétetik.¹⁾

2. A varázslás elterjedtsége talmudi korban.

Mi sem bizonyítja jobban, hogy mily kevés hatása van az írott szónak a kor uralkodó nézeteivel szemben, mint a zsidó bűvészet története. A pentateuchus (Ex. 22, 18; Lev. 20, 27, Deut. 18, 10—13) halálbüntetés terhe alatt tilt meg mindenféle jövendőmondást, jóslást (orakulomot), szellemidéyzést, varázslást, stb.; a babylóniai száműzetés után a zsidók a bálványimádást teljesen elhagyták és Mózes tanát életszabály gyanánt szentül megtartották; s ennek daczára még sem voltak képesek a démonokban, szellemekben és kísértetekben való balhittől megszabadulni, a mivel alapjában véve minden mysticismus és occultizmus összefüggésben van, sőt a kinyilatkoztatott törvény minden nagyrabecsülése és szentül való követése mellett, világos szavai és a belőle folyó szóbeli tan parancsai daczára, varázslást üztek. Hogy időszámításunk első századában mennyire el volt ez terjedve, már a tradíciónak ezen tárgyra vonatkozó, túlságosan számos kijelentése is bizonyítja, melyek közül első sorban azokat fogjuk idézni, melyek a varázslást általában említik.

A tradíció természetesen fönntartja azon törvényt,

¹⁾ A szentírás bűvészetéről l. Winer. *Biblisches Realwörterbuch*³, *Protestantische Real-Encyclopädie*², Riehm, *Hamburger és mások Zauberei* czikk alatt; továbbá Stade, *Geschichte des Volkes Israel* I 505 és Sellin, *Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte* I 181 és köv. II. A szentírásban előforduló bűvészet és jövendölés minden fajtájáról Lenormant többször említett művének sok helyén érdekes felvilágosítások találhatók, de nézetem szerint az ide tartozó kérdések még nincsenek tökéletesen tisztázva, mert még nagyon sok dolog igen homályos. Mi csak egy pontot, a mely következő tanulmányainkra fontossággal bír, tárgyaltunk. Azon álláspontról, melyet a szentírás a babonával szemben elfoglal, részletesen értekezett Joel D. az előszóban említett dolgozatában, a hol kimutatni iparkodik, hogy a bűvészet mesterkedéseinek nem tulajdonítottak semmiféle reális erőt.

ellenben enyhébben ítélte meg földieit és azt állította, hogy a mágia pusztá varázslás.¹⁾

Ezen törvényes határozatok a varázslás gyakorlatát meg akarják akadályozni, de erejét nem tagadják. Varázslást űzött az ókor valamennyi népe és csoda volna, ha a zsidók nem hittek volna ezen művészetben.²⁾ A nép a tudósok nézetével tényleg nem nagyon törődött és hódolt a varázslásnak, ha nem is oly mértékben, mint a babyloniaiak és egyiptomiak, görögök és rómaiak, kiknek egész nyilvános és magán életük a babona uralma alatt állott³⁾.

A misna, Szóta IX 13, sóhajtozik, hogy fajtalanlás és varázslás, ez a két bűn, a mely, mint már láttuk, egymással szoros kapcsolatban áll, mindent megsemmisített; a tószifta, Szóta VI 3 (320₁₃), azt állítja, hogy a ráolvasók megszaporodása óta az Isten haragja szállt a világra és az isteni fenség eltávozott Izraélról.⁴⁾ Mózes V. könyve 7,

1) Sabbath 75 a fent: הלומר דבר אחד מן המנוש חייב מיתה, מנושתא חרש ושמאל חד אמר חרשי וחד אמר גדופי. Más helyeket a mágusról idéz Kohut Arukh I 113. A babyloniaiak a bálványimádás és bálványimádók elleni forgalmat gátló törvényeket általában enyhíteni iparkodtak, a mint a babyloniai talmud magyarázataiból Abóda Zára traktátus misnájához meggyőződhetünk.

2) Joel l. c. 7, 30, 50 csak nehezen barátkozik meg azon általa is konstatált ténnyel, hogy a környezet hatása alól nem vonhatjuk ki magunkat és kétségtelen ügyességgel kísérli meg némely dolgok olinterpretálását. Azonban már Plinius oda nyilatkozott, hogy a mágia különös figyelmét érdemli meg, mert ez, valamennyi mesterség között a legcsalárdabb, az egész világon oly hosszú időn át virágzott. A Lekach Tób szerzője Tóbia ben Eliezer az egyiptomiak művészetét tiszta kóklerségnek nyilatkoztatja ki (Exodus 36 l. Buber).

3) Pauly IV. 1383 „das ganze Griechenthum eine lebendige Magie . . . Mysterien und Mythologie in engster Verbindung mit der griechischen Magie . . . [da] in einer Fülle von religiösen Lebensformen der Griechen jenes Streben sich äussert, durch subjectives Thun die Ordnung des Schicksals und der Götter wie die Gesetzmässigkeit der Natur zu bewältigen, als die Mythen nur die im Spiegel der religiösen Phantasie reflectirten Typen des Volkslebens sind, diese aber von Elementen des Zaubers durch und durch inficirt erscheinen.“ A mágia a görögöknél legitim volt, a zsidóknál, fennállása daczára, illegitim.

4) Misna: משרבו לוחשי; tószifta: הזנות והבשמים כילו את הכל; Misna: משרבו לוחשי; tószifta: הזנות והבשמים כילו את הכל. Jóchanan ben

24 szavaihoz: egy férfi sem fog megállani előttetek, a Szifré II 52 (85 b lent) ezt a megjegyzést fűzi: ebből csak azt tudjuk, hogy sem férfi, sem nép, sem nemzetség nem lesz képes nektek ellenállani, de honnan tudjuk azt, hogy erre asszony sem lesz képes az ő varázslataival? Mózes V. könyve 4, 35 ezen kijelentéséhez „az Örökkévaló az Isten, nincs más kivüle“ Chanina amóra azt jegyzi meg (Szanh. 76 b), hogy más bűvészet segítségével sem képes valamit cselekedni. Ezen nézethez ragaszkodva, azt a nőt, a ki széke alól földet kapart ki, nem akadályozta meg ezen mesterkedésében. Úgy látszik, Chanina volt az egyetlen, a ki azon nézetet vallotta, hogy az Isten akarata ellen a varázslás sem árthat, mert Jóchanan ugyanazon a helyen azt mondja, hogy a varázslók tagadják az „égi familiát“, mivelhogy emberek, kiknek még élet volt rendelve, megölnek.¹⁾ A talmud Chanina bátorságát csak úgy értheti meg, hogy ő érdemeinek erejére támaszkodott. Sűrűbben mint szeretetből és gyűlöletből, kuruzslás czéljából alkalmazták a varázslást, miről később bővebben fogunk szólni. A betegség okát általában megbabonázásban vagy szellemek által való megszállításban keresték, ezen felfogásnak megfelelőleg a gyógyítás, akár tudatosan akár öntudatlanul, varázstörő vagy szelleműző szerekből állott. E pontra nézve következő általános tételt állították föl: semmiféle dolog, a mely gyógyításul szolgál, nincs megtiltva babonáság miatt.²⁾ A barmot még bálványimádókkal is szabad gyógyíttatni.³⁾

A babyloniaiak a bűvészetben való hittől még erősebben voltak megméltelyezve, mint a palesztinaiak. A baby-

Zakkai nézetem szerint az istenitélet bizonyos nemére gondol. A Minchath Bikkurim című kommentár ügyvédekre gondol.

1) אמר ר' יוחנן למה נקרא שמן כשפים שמכחישין פמליא של מעלה, mihez Rasi megjegyzí: נוסרייקון כחש פמליא של מעלה שעל מי שנמור לחיים ממיתין. Chanina azt is mondja: „minden az Égtől függ, a hideg és melegtől való megbetegedések kivételével, melyektől, a Példabeszédek 22, 5 verse szerint, minden ember önmaga óvakodjék“ (Ab. Z. 3 b lent). V. ö. j. Sabbath 14 c lent: száz ember közül kilenczvenkilenc meghűlés vagy kimelegedés folytán hal meg.

2) Sabbath 67 a és Chullin 77 b: כל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמרי.

3) Misna Abóda Zára II 2: מתרפין מהן רפוי ממון ולא רפוי נפשות.

loniai talmud maga több anyagot szolgáltat, mint a terjedelmesebb palesztinai irodalom, melyhez a misna, a jeruzsálemi talmud és számos midras-mű tartozik. Tanúlságos e tekintetben, ha a misna Sabbath VI és XIV, Peszáchim I, Gittin VI, Szanhedrin VII fejezeteihez a két talmudot összehasonlítjuk; míg a babyloniai talmud Sabbath 66 b - 67 b; 109 b—110 b; Peszáchim 109 b—113 b; Gittin 68 a—70a és Szanhedrin 67 a—68 a bőséges adatokat nyújt, a Jerusalmi megfelelő helyein igen kevés található. A babyloniaiak előszeretéről e titkos mesterség iránt már az a körülmény is tanuskodik, hogy az e tárgyra vonatkozó szentföldi hagyományokat főképpen ők tartották fenn. Ez már forráskimutatásainkból is kitűnik és mutatkozni fog még a varázslás különböző fajainak megbeszélésénél is. Ez okból itt pusztán két általános nyilatkozatra utalunk. Berákhóth 6 b: Illés próféta azért is fohászkodott Istenhez, hogy ne mondják, hogy az ő csodatette bűvészet (Húna); Sabbath 10 b 19 (Bécza 16 a) a jelenkorban, midőn varázslástól félünk (Pápa)¹⁾.

3. A varázsló személyek.

Mint minden időben és minden népnél,²⁾ a zsidóknál is főképpen az asszonyok foglalkozása volt a varázslás. A barajtha, Szanhedrin 67 a, azt mondja, hogy Exodus 22, 18 azért neveztetik a halálbüntetésre ítélesnél a varázsnő és nem a varázsló, mert a legtöbb asszony hódol a varázslásnak.³⁾ Simon ben Setach Askalonban egy nap alatt nyolczvan boszorkányt akasztatott fel.⁴⁾ Minthogy zsidó törvény szerint egy napon két halálos ítéletet sem kimondani sem végrehajtani nem szabad, ezt az eljárást a rendkívüli kö-

¹⁾ V. ö. még Sabb. 109 b 8 sor alulról: Bába Meczia 23 a (— j. Ab. Z. 40 a 16 alulról) és máshol.

²⁾ Lenormant, Magie 70 l.: „A gonosz bűvészetet Khaldeában, valamint Thesszáliában és az ókor más országaiban, leginkább asszonyok ütték, a miért is az assyr bűvészfórmulák egész sora irányul ezen varázslónők és boszorkányok gonosztettei ellen.“

³⁾ תיר מכשפה אחד האיש ואחד האשה אם כן מה תל מכשפה מפני כשפי שרוב הנשים כשפניות: V. ö. j. Szanh. 25 d 10.

⁴⁾ Misna Szanhedrin 45 b: אמר ר' אליעזר והלא שמעון בן שטח תלה ביום אחד נשים באשקלון? אמרו לו והלא שמעון נשים תלה ואין דנין שנים ביום אחד.

rülményekkel okolják meg, a mi a bűvészet rendkívüli elterjedtsége mellett tanuskodik. Ha ezt az elbeszélést mondának jelentjük ki, akkor a régiek gondolkozásmódját jellemző bizonyíték annál erősebb. Simon ben Jóchai (150 körül) azt véli, hogy a bűvészmesterség az utolsó emberöltők alatt Izraél leányainál emelkedett;¹⁾ sőt nem ártallja ki nyilatkoztatni, hogy „a legjámborabb nő is varázslónő²⁾”, Jósze azt mondja „Izraél leányai a varázslásnak tömjéneznek.”³⁾ Ábóth II 7 azt állítja „a ki sok nőt vesz el, szaporítja a varázslást“, a mi a nők azon szokására utal, hogy a férj szerelmét versenytársaikkal szemben varázslással iparkodtak megnyerni.⁴⁾ Itt is látjuk tehát, hogy szerelem és varázslás között szoros összefüggés van. Szirach szépen alakított mondását 42, 9. 10. azon kétes szerencséről, melyet a leány atyjának jelent, Szanhedrin 100 b 21 a következő toldalékkal idézi: „ha a leány megöregszik, talán varázslást fog űzni.”⁵⁾ Ebből kitűnik, hogy a régi zsidóknál is az öreg asszonyokat tartottak boszorkányoknak.

Különösen magános nőket, hajadonokat és özvegyeket, gyanusítottak varázslással.⁶⁾ Ilyen özvegyasszony volt Johanna,

1) Erubin 64 b: לא שנו אלא בדורות הראשונים, שאין בנות ישראל פרוצות בכשפים מעבירין פרוצות בכשפים, אבל בדורות האחרונים שבנות ישראל פרוצות בכשפים מעבירין הכשרה שבנשים בעלת: (Müller p. XXVIII).

2) Szóferim XV, 10 (Müller p. XXVIII): הכשרה שבנשים בעלת: A Mekhiltában Ex. 14. 17-re p. 27 a Friedm., ahol S. b. J. velős mondásainak kezdete található, bizonyára ez a mondat is bennfoglaltatott eredetileg, a mely az általános felfogást még abban az esetben is jellemzi, ha azt, mint a többi, túlzásnak vesszük. Müller (212 l.) ezt a kemény ítéletet a második század római és keresztény asszonyaira akarja vonatkoztatni, a mely föltevés ellen azonban már ez a kitétel: a legjámborabb a nők között (הכשרה שבנשים), továbbá az ide tartozó lesújtó ítéletek a zsidó nőkről hangosan protestálnak.

3) Berákhóth 53 a lent: מפני שבנות ישראל מקטנות לכשפים.

4) מרבה נשים מרבה כשפים.

5) I Sám. 1, 11; Zsoltár 127, 3; Jób 3, 3), a tradíció is a fiúgyermekeket többre becüli a leánygyermeknél, a mi majdnem az utóbbiak megvetéséig fokozódik. V. ö. pl. Kiddusin végén: זכרים ונקבות, ואי אפשר לעולם בלא זכרים, „jaj annak, kinek leányai vannak“. Hasonlóképen gondolkoztak a rómaiak (Friedländer I 464).

6) Szóta 22 a: תיר בתולה ציילנית ואלמנה שובבית וקטן שלא כלו לו, „הרשי הרי אלו מבלי עולם“, a mit Rasi úgy magyaráz, hogy a sokat imádkozó hajadon és a szomszédokat gyakran látogató özvegy csak

Retibi leánya, a ki a szülést iparkodott varázs útján megakadályozni.¹⁾ A veszettség Ráb szerint (Jóma 83 b lent) nem egyéb, mint a boszorkányok játéka a kutyával, Sámuel ellenben ezt a gonosz szellemnek tulajdonítja. Még Nachman iskolafő leányait is rajtakapták a varazsláson, melynek segítségével kezüket forró fazékba dugták, a nélkül hogy megsérültek volna, a mit eleinte jámborságuknak tulajdonítottak.²⁾ Szanhedrin 67 b háromszor említettnek varázslónők. Ha egy asszonyt megbüntettek, még előkelő asszonyoknál is paráznaságot és varazslást neszeltek, mely két bűn, mit már tudjuk, egymással karöltve járt.³⁾

A mint az éppen említett helyen egy királynéről, úgy beszélnek Sabbath 81 b lent egy római matrónáról, a ki egy hajót leköltött, a mely csak akkor mozdult meg újra, midőn valaki a varázs alól feloldotta. Egy matróna volt az, a ki Jóchanannak titok pecsétje alatt fogfájás ellen egy bűvös gyógyítószeret ajánlott, melyet azonban prédikációjában azonnal nyilvánosságra hozott⁴⁾. A legtöbb háziszert, melyek természetesen varázsszerek, Abáji közli nevelőanyja nevében⁵⁾; Achdeboi anyja nevében is közöltetik ilyen orvosság⁶⁾.

színelnek, hogy gyanu nélkül paráznaságot és varázslást üzhessenek. Ez a kitétel „tönkre teszik a világot“ ezt a magyarázatot tetszetőssé teszik, ép így az összeállítás a „kiskorúval, a ki korán jött a világra“, mivelhogy az ilyen alkalmas a varázslásra. A talmud azt hiszi, hogy oly tanítványról van szó, a ki tanítói ellen vét és ez okból idő előtt hal meg, a mely magyarázat nagyon mesterkölt. Lényegileg Rasi értelmezését tartjuk helyesnek, azon megokolás azonban, hogy a hajadon és az özevgy az embereket félre akarják vezetni, nagyon rationalisztikus

1) Ibidem: יוחנן בן רשאי. A יוחנן név emlékeztet יוחנן-ra, a ki Menáchóth 85 a szerint מרמא-val együtt az egyiptomi bűvészek feje volt. Azon varázsfogásra kell gondolni, melylyel a szülés megakadályoztatik.

2) Gittin 45a בחשן קדרא כנשפין V. ö. Kohut Aruch II 37.

3) Szifré II 26 p. 70 b 1: שם ידיו בני המלך אומרים דומה שנמצא בך דבר נאוף או דבר כישוף.

4) Abóda Zára 28a. Egy parázna matrónáról, kivel szemben Chanina bar Pápa úgy viselkedett, mint József Potifar feleségével szemben, Kiddusin 39 b azt beszéli, hogy Ch. b. Pápát ellenvarázs által meggyógyította.

5) Kiddusin 31 b, a hol mindazon helyek, melyek ezen formulával: „anyám mondta nekem“ (אמרה לי אם) vezettetnek be, föl vannak jegyezve.

6) Sabbath 109 b lent. — A varázslónők fejedelműjét Peszáchim 110 a lent említik; l. ugyanott 111 b.

A következő talmudtudósok említettnek, a kik alkal-
 milag megengedett célokra bizonyos fogásokkal éltek, melyeket
 mi joggal tekintünk bűvészetnek. Eliezer ben Hyr-
 kanos Akiba kívánságára egy mondás segítségével létre-
 hozta azt, hogy egész mező megtelt ugorkával és az
 más mondás folytán egy helyre gyűlt össze.¹⁾ Józsua
 ben Chananja bűvészet által egy eretneket a fürdő
 ajtajához kötött²⁾. Ráb bizonyos fogás által kiderítette, hogy
 egy egész temető minden halottja milyen betegségben halt
 meg³⁾. Chanina bar Pápa a már említett helyen. Chanina
 és Ósaja hetenként foglalkoztak a teremtés törvényeivel,
 miközben egy izletes borju teremődött számukra, melyet
 meettek. Jannai és Zeéra az ellenvarázst alkalmazták,
 miről még szó lesz⁴⁾; Chisza és Rabba, Huna fia, a
 matróna által megkötött hajót újra megindították.⁵⁾

Ezek az adatok, melyek tulnyomóan palesztinai forrá-
 sokból erednek, habár némelyik pusztán a bab. talmudban
 őriztetett meg, világosan beszélnek és a mellett tanuskod-
 nak, hogy a szent föld igazi zsidó köreiben, a melyek az
 antik világ nézeteitől kevésbbé voltak befolyásolva, mint a
 szétszórt zsidóság, szintén hittek a varázs természet
 feletti erejében és hogy a varázslást a bibliai és rabbinikus

¹⁾ Szanhedrin 68 a: עקירת קשואין és נטיעת קשואין. A misna u. o.
 67 a azt bizonyítja, hogy ezt a csodát bűvészek is véghez vitték, mert
 Akiba a bűvészetre példának קשואין לוקטין שנים-t idézi. Talán a
 Chagiga 14 b elbeszélte esemény, hogy négy tudós bement a paradicsomba,
 kik között Akiba is volt és a kik közül Elisa ben Abuja (Achér) a
 plántákat megnyeste (קיצין בנטיעות), összefüggésbe hozható קשואין נטיעת-
 nal. Gnosticismus és mágia közel állanak egymáshoz (lásd azonban
 alább IV 4).

²⁾ j. Szanh. 25 d 21, a hol még egyéb hasonló dolgot közölnek
 Józsuáról.

³⁾ Bába Meczia 107 b 3: דרב סליק לבי קברא עבר מאי דעבר, mire Rasi megjegyzi: יודע היה ללחוש; az Aruch ellenben: שאלת חלום וי"א נטע אילנות.

⁴⁾ Szanhedrin 67 b, a hol Rasi azt véli, hogy a teremtés az isten-
 név betűinek helyes összefűzése által magától történt: ואין כאן מושם מכשפות.

⁵⁾ Sabbath 81 b lent. A matróna kinyilatkoztatja, hogy a két
 tudós a megbűvölés ellen védve van, mert nem használnak cserepet az
 anusnál; nem ölik meg a férgeket ruháikon; a kertész esomójából csak
 a csomó feloldása után esznek.

parancs daczára gyakorolták. A köz- és magánéletet ugyan nem uralta ez a balhit oly mértékben, mint a babyloniaiaknál és egyiptomiaknál, a görögöknél és rómaiaknál — ezt megakadályozta a minden tudatos bálványimádástól valóssággal iszonyodó monotheizmus — de azért bátran állithatjuk azt, hogy a festett kép halványabb az egykori valóságnál, mivelhogy a festéket hozzá a műveltek mondásaiból vettük és nem a nép cselekedeteiből és nézeteiből, a melyeket inkább az ókeresztény irodalom ide tartozó részei tükröztetnek, a hol a nép és a hellenizmus jut szóhoz. A dāmonologia igen fejlett volt és az ördögüzés virágzott zsidó-keresztény körökben. Az apostolok küzdöttek ugyan a mágia ellen, Simon Magus (Apost. cselek. 8, 9), Bar Jéhu (13, 6. 8.) és mások ellen, de ennek daczára náluk és az egyházatyáknál sokkal több csodatett és mondás található, melyek bűvészetnek tekinthetők, mint a zsidó tradícióban. A tóra törvényéhez, hogy a varázslót nem szabad életben hagyni, a hagyomány szigoruan ragaszkodott; ennek daczára némely talmudtudós a dāmonológiának és mágiának hitére és gondolkodására befolyást engedett. Nem szabad tehát azon csodálkozni, hogy az apostolokat és egyházatyákat a kor áramlata teljesen magával sodorta.¹⁾ Ugyanis különbséget tettek megengedett és tilos bűvészet között: azon isten nevében és nevével, a melyekben hittek, s z a b a d volt természetfeletti hatásokat létre hozni. A bűvészkönyveket elégették (Apost. csel. 19, 19), de bizonyára csak azon okból, mert pogány szokásokat, formulákat és invocatiókat irtak elő, a melyekkel a felsőbb hatalmakat kezünkbe kerithetjük. Némely zsidó szelleműzők,

¹⁾ Bővebb felvilágosítás található e kérdésről Winer, *Biblisches Realwörterbuch*³ Exorcismus, Magier, Zauberei cikkeiben; Prot. *Real-Encyclopädie*² Zauberei szó alatt; Hilgenfeld, *Ketzergeschichte* több helyén (l. a tárgymutatóban Magie szót); Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*² II 640; Deissmann, *Bibelstudien* 276 és különösen Conybeare, *The Domonology of the New Testament* (*Jewish Quarterly Review* VIII és IX kötet.) Némi tulzással mondja Conybeare: „The truth is that the Pagans, Christians, and Jews of the first five centuries all breathed the same air, and were inspired by the same beliefs about good and evil spirits. There was some difference of names but nothing more“ (IX 98). A zsidó dāmonologia azonban nem mérközhetik a pogányokéval és a keresztényekével.

a megváltozott nézeteknek megfelelően, Jézus nevében akarták a szellemeket elűzni, de ez csak Pálnak sikerült, a zsidókat azonban a gonosz szellemek nem respektálták (u. o. 19, 11—15.)

„A csoda a hit legkedvesebb gyermeke.“ A görögök és rómaiak szemében azonban, a kik nem „hittek“, az Új-testamentom és hiveinek csodái nem voltak egyebek bűvészetnél. Ezt a felfogást meg lehet érteni, ha egy újabb keresztény tudós következő meghatározására gondolunk: „A csoda törvényes bűvészet, a bűvészet törvénytelen csoda¹⁾“. Az ősz kereszténység és nézetei történetével nem foglalkozunk, de azt hisszük, hogy ezeket az észrevételeket előre kellett hocsátanunk, hogy a zsidó tradíció ide vágó nyilatkozatait a kellő világításba helyezzük.

A talmud tekintélyei Jézust, kiről nem voltak autochthon hagyományai és a kit pusztán az evangéliumoknak a nép között elterjedt elbeszéléseiből ismertek, bűvésznek tartották.²⁾ Egy zsidókeresztény a fürdőben Eleázárt, Józsuát és Akibát egy bűvészmondás által egy helyre kötötte, a mit Józsua hasonlóval fizetett vissza. Ugyanaz a bűvész a tengert is ketté hasította és azzal dicsekedett, hogy Mózes csodatettét végezte el; Józsua azonban a tenger szellemét esküvel kiszabadította, mire a bűvész a vízbe fulladt³⁾. Többször említetik a Szekhanja (Szikhin) faluból való Jakab, ki Jézus nevével kigyómarást akart gyógyítani, a mit azonban Jismáél megakadályozott és inkább engedte, hogy nőtestvérének fia meghaljon⁴⁾. Józsua ben

¹⁾ Soldan, Geschichte der Hexenprocesse, 8. lap. Ugyanesak Soldan állította azt is, hogy a babona ott kezdődik, a hol az uralkodó vallás megszűnik. Ebben definitióban több a szellemesség, mint az igazság.

²⁾ Szanh. 106a és Szóta 47b, Levynél Neuhebräisches Wörterbuch II 272: על שבישה והסית והדיח את ישראל. Bileámot, mely névvel némelykor Jézust jelölik, szintén bűvésznek tartják; nevét עם בלע-ra bontják fel, a mi והדיח והסית-nak felel meg. (V. ö. Levy I 236 sub בלעם). Ben-Sztádáról a következő fejezetben fogunk szólni.

³⁾ j. Szanh. 25 d.

⁴⁾ Tószipta Chullin II 22 (503 13): מעשה ברבי אלעזר בן דמה שנשכו נחש ובא יעקב איש כפר סמא לרפאותו משום ישוע בן פנטרא ולא הניחו ר' יעקב ור' יעקב איש כפר סמא כמניא או כמניא וכי יעקב איש כפר סמא. Ugyanez a történet előfordul még j. Sabbath

Lévi unokáját szintén Jézus nevével gyógyította meg egy keresztény, mire J. b. L. úgy nyilatkozott, hogy a halál előbbre való mint az ilyen gyógyulás¹⁾. Minthogy a zsidó-keresztények mágikus gyógyításokkal foglalkoztak, érthető, hogy könyveiket bűvészkönyveknek nyilatkoztatták ki²⁾. Ezen „szifré minim“ alatt valószínűleg keresztény iratok és nem a keresztények bibliai iratai értendők. A tószifta ugyanis azt mondja: „a keresztények iratai gyűlölséget okoznak Izraél és atyjuk között, ki van az egekben.“³⁾

Ebben az elnevezésben „bűvészkönyvek“ a legélesebb elítélés rejlik; Zeira, agádai iratok ellensége, ezeket szintén bűvészkönyveknek nyilatkoztatta ki⁴⁾. A bűvészetet általában a legsúlyosabb bűnnek tekintették és Izraél minden elnyomóját bűvésznek jelentették ki⁵⁾.

14 d lent, szintén **איש כפר כסא**; j. A. Z. 40 d; b. A. Z. 27 b; Kóheleth rabba c. 1 (7 a b Wilna), a hol Jézus helyett áll **בשם פלוגי**. Jakobus igen gyakori név volt a zsidókeresztényeknél — így hitták Jézus egyik testvérét — és említették egy a 3. század második feléből A. Z. 28 a; de az u. o. 17 a és tószifta Chullin II 24 nevezett Jakab a 2. században élt. **יעקב מינאה** (Megilla 23a és Chullin 84a), ki Jehuda és Rába babiloniai amórákkal érintkezett. nem volt keresztény.

¹⁾ j. Sabbath 13 d 40.

²⁾ Tószifta Chullin II 20 (503₁₁): **וספריהן [של מינים] ספרי קוסמן**.

³⁾ Sabbath XIII (XIV) 5: **ספרי מינים שמשילין איבה וקנאה ותחרות בין ישראל לאברהם שבשמים**. Arról van szó, szabad-e ezeket az iratokat a bennük előforduló Istenneveknél fogva szombati napon a tűzből kimenteni; ki kell-e radirozni hétköznapon az Istenneveket, mielőtt elégetik azokat. V. ö. még b. Sabbath 116 a. Szifré I 16 (Friedmann 6 a.) a hol a házasságtöréssel gyanúsított asszonyról van szó, ez foglaltatik: „Ha Isten megengedte, hogy a szentséggel írott tokereset vízzel lemossák (Num 6, 3), csakhogy a férj és nő között a békét helyre állítsák, mennyivel inkább szabad elpusztítani a minim könyveit, a melyek ellenségeskedést, gyűlöletet, irigységet és viszályt keltenek. Jismáél így vélekedik: az Istennevek kapartassanak ki és a többi égettessék el. Akiba ellenben megengedi, hogy egészben égettessenek el, mert nem irattak szentséggel.“ Rasi azonban Chullin 13 a lent e szavakhoz: **ספריי [של] ספרי קוסמן**, azt jegyzi meg, hogy „könyvek“ alatt „tóra, próféták és hagiografák“ értendők, mert Gittin 45 b is az rendeltetik: **ספר תורה**. **שכתבו מין ישראל**. De ugyanott véleményeltérések vannak erre nézve. Lehetséges, hogy **ספרי מינים**, majd bibliai, majd keresztény iratokat jelöl.

⁴⁾ Maaszéróth 51 a 10.

⁵⁾ Fáraó (Móéd Kátán 18a); Bileam (több helyen); Amálek (j. Ros Hasána 59 a 20); egy uralkodó **שלטון** Sóchér Tób a 80. zsoldárhoz p. 364 ed. Buber).

Epigy beszélnek a rabbik szerint Izraél ellenségei. Háman azt mondá: Mózes, Józua, Dávid, Salamon csoda- és hőstetteiket varázslás által vitték végbe¹⁾. Különösen tanulságos a következő elbeszélés. Egy pogány azt mondá egyszer Jóchanan ben Zakkaihoz: A ti eljárások bűvészetnek látszik. Vörös tehenet vesztek, levágjátok, elégetitek, szétmorzsoljátok és hamuját veszitek; ha azután valaki közületek valamely hullától tisztátalanná válik, ráfecskendeztek két-három csöppet és így szóltok hozzá: Most már tiszta vagy. Erre J. b. Z. így felelt: Nem bujt beléd valaha egy gonosz szellem? Nem láttál soha embert, a kibe egy gonosz szellem belé bujt? Igen! Mit csináltok vele? Fűszerekkel füstölnek alatta, körülveszik vízzel és ekkor a gonosz szellem kiszökik belőle. Jóchanan erre kijelenti, hogy az a szellem, a melyet a vörös tehen hamujával elűznek, szintén a tisztátalanság szelleme. Jóchanan tanítványai erre így szólnak: A pogányt gyenge náddal utasítottad el, de mit fogsz nekünk felelni? Az ünnepelt tanító végül kijelenti: Nem a hulla tesz tisztátalanná, nem a víz tesz tisztává, hanem az Isten törvényét alkotott és senkinek sem szabad azt áthágni²⁾.

¹⁾ Horowitz, Sammlung kleiner Midraschim 69: a tenger kiszáritása, Sziszra és seregének legyőzése, a városok meghódítása és az ellenségek lemészárlása (Salamon által) — mindez bűvészet műve volt. Plinius n. h. XXX 1, 11 arról értesít: Est et alia magices factio a Mose et Janne et Lotape ac Iudaeis pendens. Mózeset Apulejus is (Apologia c. 90) híres bűvésznek tartja (l. Reinach, Textes d'auteur grecs et romains relatifs au judaïsme 282 és 335. lap). A bűvészpapirusok szintén bűvésznek tekintik Mózeset. Egy könyvnek címe: Μωϋσῆως ἱερὰ βιβλος ἀπόκριφος ἐπικαλουμένη ὀγδὼν ἢ ἄγία (Dietrich, Abraxas 169. lap; v. ö. ibidem 193¹⁷ és Dietrich fejtegetéseit 70 s. köv. l. Orpheus tanítójának is Mózeset tartották). Salamon (Josephus, Antiquitates VIII 2, 5) a mai napig a bűvészet főszemélye (Dietrich 141).

²⁾ Peszikta 40 a és párhuzamos helyek. A gonosz szellem neve: רוח תוית, a melytől j. Jóma 45 b fent szerint a veszett kutya is meg van szállva. Ennek az exorcismusnak a procedurája a Josephus által (Ant. VIII 2, 5) leírta emlékeztet. Helyünkből látszik, hogy a vizet nem azért használták, hogy a szellem kirepülésénél feldöntse, hanem mint varázstörő és démonűző szert, a mit iratunk utolsó fejezetében még látni fogunk. — A vörös tehenénel a hetes szám hétszeres alkalmazását találják (Peszikta 33 b = Pesz. r. 58 a). Pesz. r. 57 a 7 említ egy tehenet, a mely, midőn egy pogánynak eladatott, szombaton nem

A közölt bizonyítékokból látjuk, hogy a varázslás iszonyatos hatalmát egyaránt tulajdonították a barátoknak és az ellenségeknek. De azon természetfeletti hatásokat, melyeket tisztelt egyéniségek hoztak létre, csodáknak tekintették. Ez azonban nem akadályozhat meg bennünket abban, hogy ezeket az elbeszéléseket a bűvészet-ről uralkodó népszerű felfogások jellemzésére felhasználjuk. E szempontból ugyanis nem lehet különbséget tenni, hogy az illető személyek tudták-e, hogy varázslást üznek, vagy hogy jóhiszeműleg cselekedtek. Természetesen arra sem kell tekintettel lenni, hogy valósággal megtörtént eseteket beszélnek-e el, vagy pedig bibliai helyeket értelmeznek, mert mindez az általános nézetek jellemzésén nem változtat. A talmud tekintélyei a természetfeletti hatásokat szent nevek vagy valamely cselekedetek segítségével hozták létre, a mi az ő hitük szerint nem volt bűn, de nem tagadták azt, hogy ugyanazon tények szentségtelen nevek vagy tiltott cselekedetek segítségével is kivihetők, a mint a Fáraó, Amálék, Bileámi és másokra vonatkozó, fentt közölt állítások bizonyítják. Joggal tekinthetjük tehát a legtöbb csodatettet, melyeket jámborok és szentek véghezvittek és a melyeket általánosan meséltek és hittek, a varázs természetfeletti erejéről táplált népszerű nézetek kifejezőjéül, még azon esetekben is, midőn a csodát mivelő szerek nem közöltetnek.

Ez a körülmény nem lephet meg bennünket, minthogy a talmud azon esetekben is, midőn tényleg gyakorolt varázsról szól pusztán a tény általános konstatálására szorítkozik, a nélkül hogy a modus procedendiről egy szóval is megemlékez-nék, a mi ezen veszélyes mesterség titkolásával úgy sem volna összeegyezhető. Állításunk igazolására néhány mondát hozhatunk fel, melyek a varázs félreismerhetetlen jeleit mutatják és az ujplatonikusok theurgikus mágiájára emlékeztetnek, a kik a goëtia és mágia között éles különbséget tettek.

Choni Hameaggélt arra kérték, hogy esőért imádkozzék. Miután imája sikertelen maradt „mit tett?” Kört

akar dolgozni, míg előbbi zsidó tulajdonosa nem sug valamit a fülbe. A zsidó kijelenti nem üzők bűvészetet stb.

vont, középebe állott és szólt: Világ Ura . . . : Esküszöm nagy nevednél, hogy nem fogok mozdulni e helyről, a míg meg nem könyörölsz gyermekeiden. Ekkor cseperegni kezdett. Midőn nem volt meglegedve, zivataros eső keletkezett, melylyel szintén elégedetlen volt és ekkor áldásos eső esett. De minthogy az eső nem akart megszűnni, Choni kénytelen volt azt egy másik ima által elűzni.¹⁾ Choni ezt nem csak egyszer tette, hanem mindannyiszor, a hányszor az eső elmaradt, a mint a talmud a monda kiszínezésében világosan említi, de a mire már a „körhuzó“ melléknév is ráutal.²⁾ Az elbeszélés persze szigorúan monotheistikus, de a kör melyet húzott és az eskü „a nagy Istennévnél“, továbbá az esőcsináló tulajdonság idegen képzetekre vall. A klasszikus babona szerint zivatart is előidézhettek a bűvészek³⁾. Mint a zivatart, a hirtelen kelletkezett rossz időt is a bűvészeknek tulajdonították⁴⁾. „Julian theurgus időjárást változtat (Suidas v. Ιουλ.), Sopater szelet idéz elő, éppigy Proclus, ki Athént szárazságtól menti meg.“⁵⁾

Az exorcismus, melynek egyik példáját fent idéztük, Egyiptomból származik és főképpen zsidókeresztények gyakorolták. Magától értődik, hogy a gyógyítás ezen módja varázslás, habár mai napig is divik. Már pedig a talmud (Meila 17 b) azt beszéli, hogy Simon ben Jochai „a csodákban kipróbált“ a Ben-Temalion nevű démont a császár leányából kiüzte⁶⁾. Ugyanez a tudós egyszer a rómaiak elől fiával együtt egy barlangba menekült, a hol t á p l á l á s u k r a e g y s z e n t j á n o s f a é s e g y v i z -

¹⁾ Misna Taanith 19 a.

²⁾ Ugyanott 23 a b és j. Taanith 66 d, a hol az is elbeszéli, hogy a körhuzó Choni 70 esztendeig aludt.

³⁾ P. W. I 42, 41. V. ö. még Wuttke, der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart I. kiadás. 191 §.

⁴⁾ P W. I. 43, 38. Meyer, Geschichte des Alterthums II 45: „Namentlich der Regenzauber hat wie bei so vielen primitiven Völkern so auch bei den Indogermanen offenbar einen der wichtigsten Bestandtheile des Cultus gebildet.“ Wuttke 334 §: Die Juden gelten noch heute als besonders kundige Feuer- und Gewitterbanner.

⁵⁾ Pauly IV. 1415.

⁶⁾ Lásd e helyről Levi, Halevy és Bacher Revue des Etudes Juives VIII 200; X 60; XXXV 285.

forrás teremtmődött. Tizenkét évig rejtőzködtek és a tóra tanulmányozásával foglalkoztak. Midőn Illés próféta nekik a császár halálát jelentette, elhagyták rejtelyhelyüket és látták, hogy az emberek szántanak, vetnek, mi fölött boszankodtak és szóltak: Elhagyják az örök életet (a tóra tanulmányozását) és a véges élettel foglalkoznak. Minden, a hová szemüket vetették, elégett. Ekkor egy hang szólalt meg és mondá: Hát azért jöttetek ki, hogy világomat elpusztítsátok?¹⁾ Ha már el is tekintünk a csodamódon teremtett szentjánosfától és a vízforrástól, félre ismerhetetlen a mágikus vonás a perzselő tekintetben. Simon ben Jóchai pillantásával egy embert csonthalmazzá váltóztatott²⁾.

Oly embereket kiknek szemöldökük össze van növe és hosszú szempilláik vannak, bűvös erővel felruházottaknak tekintettek. Így érthető a halálthozó tekintet, melyet a monda Jóchanan amórának tulajdonít.³⁾

Jézus tanítójával, Józua ben Perachjával, a ki persze egy évszázaddal előtte élt, Alexandriába, a bűvészet hazájába, száműzésbe ment. Midőn a tanítónak megengedettett, hogy hazájába visszatérjen, egy jószívű asszony vendégszeretettel fogadta. E szavakkal dicsérte: Mily szép az én házi-asszonyom! Erre Jézus állítólag azt felelte: szemei kicsinyek azaz szemei pilláitól eltakartatnak.⁴⁾ Úgy hiszem, hogy Jézus ezen megjegyzésével nem a vendégszerető nő szépségét akarta tagadni, hanem csak azt jelezte, hogy a varázslás gyanuja fér hozzá. Ezen értelmezés alapján világossá válik előttünk a tanító kérdése: „Ily dolgokkal törődöl?” továbbá az a kemény büntetés is, hogy tanítványát eltaszította magától.

1) Sabbath 33 b.

2) Peszikta 90 b.

3) Lásd alább.

4) Szanh. 106 b: אמר כמה יפה אכסניא זו, אמר ליה רבי עיניה טרוטות, אמר ליה רשע בכך אתה עוסק וכי טרוטות szót azon értelemben veszem, a hogy Áruch s. v. טרוטת veszi. V. ö. Levy II 188 a. Ez a szó ellentétet képez ugyan a széppel, pl. Nedárin 66 b, de ez nem zárja ki a varázslásra való czélzást, mert rútság és varázslás egyívű tartoznak. A régiek csak a vén asszonyokat tartották boszorkányoknak. Meggondolandó továbbá, hogy a talmud Jézust következően bűvésznek jellemzi.

Pinchasz ben Jair, a fentt nevezett Simon ben Jochai veje, híres csodatevő volt (Bacher, *Agada der Tannaiten* II 494—499). Csodateitei közül, melyek j. Demai 22a, elbeszéltetnek, az egyik tisztán mágikus jellegű. Midőn egerek nagy kárt okoztak a vetésben, megigérte és egy helyre gyűjtötte össze őket. Erre czinczogni kezdtek és P. b. J. kérdezte a helység lakóitól, hogy tudják-e, mit beszélnek az egerek? Azt felelték: nem. Erre azt mondotta, hogy az egerek azt czinczogják: a gabonából nem adtak tizedet. Midőn a lakosok a tizedet adták, a kár megszűnt. Ez az elbeszélés zsidó monotheistikus színezetű és érzélete vallásos. De lényege mégis a következőre emlékeztet. Rómaiak és görögök az egereket a mezőtől azzal tartották távol, hogy a vetőmagot macskahamuval szórták be, vagy pedig az által, hogy az egereknek valamely mezőt sajátukúl világosan kijelöltek és azáltal a szántóföldről száműzték őket (P. W. I 74 és 34).

A nép alsó rétegeinél a varázslás természetesen még jobban el volt terjedve, mint a tudós körökben. De mégsem ismerek egyetlen egy helyet sem a hagyományos irodalomban, a hol oly zsidót említenének, a ki a varázslást foglalkozásszerűen űzte. Pedig a külföldön ily szemfényvesztők nagy számban léteztek, a mint az Új-testamentum és Josephus már idézett állításaiból kitűnik. A pogány írók sűrűn említenek zsidó bűvészeket és bűvészetet.¹⁾ Szülőföldjükön nem tűrték a bűvészeket, mert a bűvész még kevésbbé érvényesül hazájában mint a próféta.²⁾ A klasszikus világban különböző név és czégér alatt garázdálkodt bűvészeket Pauly IV 1394 így jellemzi: „Pénzvágý, piszkos aljasság, mindenféle bűn és csalás azon vonások, melyek ezt

¹⁾ Lásd különösen Juvenal VI 542—47, honnan nagy elterjedtségük következik; Suidas sub voce **Εἰς** említi a leviták bűvészetét. Más klasszikus írókat találhatni Reinachnál 160, 166, 175, 211, 253, 282, 336 ll. A bűvészet és a zsidóság viszonyáról lásd még Hilgenfeld. *Ketzergeschichte* 419 l. 707 jegyz., az ebionusoknál mágia, astrologia és mantika otthonos volt (434 l.); a karpokratiánusokról Ireneus mindenféle bűvészkedést jegyez fel (398 l.).

²⁾ A pásztorokat némely nép bűvös erejűnek tartja (P. W. I 83₂₀). Talán erre a hitre vezethető vissza az „apró jószág pásztorai“ ellen uralkodott ellenszenv (Szanli. 57a; A. Z. 11 b és 26 a), minthogy a pogányokkal együtt említik őket.

az embercsoportot megbélyegzik, mindenki utálta őket és mégis mindenki rájuk szorult.“ A zsidó hagyományos irodalomban hiába keresünk vonásokat ehhez a képhez.

Minden nép más népet mond varázslónak és varázserőjűnek, a bűvészet általában csak akkor szerez tekintélyt, ha idegen eredetű. A népek kölcsönösen varázslással vádolják egymást, mint minden más sulyos bűnnel. Ezt a jelenséget szem előtt kell tartanunk, nehogy minden idegen állítást készpénznek vegyünk. Ha ellenben az egyik nép tagadja a másik nép bűvösségét, akkor ennek a tanuságnak hihetünk. Ebből a szempontból kell megítélni Tryphon állítását, ki Justinus ismert dialógusában a zsidó álláspontot képviseli, hogy nem léteznek démonok¹⁾. Ebből az állításból legalább annyit lehet következtetni, hogy a tisztább ózsidó fel fogás, vagy Schürer kifejezésével élve, a hivatalos zsidóság a démonokban való hittel szemben ellenséges állást foglalt el, következésképen az ezen hittől el nem választható bűvésztől is idegenkedett.

4. A zsidó varázslás forrásai.

Egyiptomiak, assyrek, babyloniak, médek, perzsák, syrek, görögök és rómaiak egymást felváltva uralták a szent földet, az óvilág nagy hódítóinak országutját. Mindezek a népek, melyekhez még a kanaanita őslakók és szomszédok számítandók, nemesak kardjuk élet éreztették Izraél kis népével, hanem műveltségük sulyát is. Lehetetlennek látszik tehát annak meghatározása, hogy kinek ódes gyermeke az a babona, a mely a zsidóknál, kik az idők mostohasága dacára rendületlenül ragaszkodtak az Egyisten hithez, több mint két évezred előtt újra belopódzott és egyre terjedt. Ez már az okból is lehetetlennek látszik, mert a nevezett népek egymással is szoros összeköttetésben állottak és így többé-kevésbé kölcsönösen befolyásolták egymást; továbbá azért is, mert a zsidók mögött azon korszakban, melyet tárgyalunk, már ezer éves mult volt, úgy hogy nem tudható, hogy a régi babona mennyi parázsa nyugodt a hamu alatt, a melyeket egy kedvező szél lángra lobbantott. Tényleg le is

¹⁾ Dialogus cum Tryphone 79. fejj. 305. lap; Hilgenfeld id. m. 159. l.

kell mondani arról, hogy minden egyes zsidó babona eredetét felderithessünk. Általában azonban meg lehetős biztossággal állitható, hogy az oroszlánrész a khald-babyloniaktól, az egyiptomiaktól és az emoritáktól, a hogy a misna a szentföld őslakóit nevezi, származik. A görög-római világ, a mely e pontban maga is Kelet hatása alatt állott, csak másod sorban jöhet tekintetbe. A nevezett népek szellemi irányát tekintve, a jóslás mindenféle nemei a babyloniakra, a varázslást főképen az egyiptomiakra vezethetők vissza. Az a körülmény, hogy valamely varázslás esetleg az egyiptomiaknál is idegen termék, nem esik a latba, mert a főkérdés nem az, hogy a zsidó bűvészetnek, hol van az eredő forrása, hanem az, hogy mely nép közvetítése folytán jutott a zsidókhoz. Ebben a kérdésben a zsidó traditio dönt, a mely világosan azt állítja, hogy a jóslás hazája a Kelet, a bűvészetnek hazája pedig Egyiptom.

Nevezetes, hogy hasonló különbséget már a midras tesz, midőn a következő értelmezést adja: „Salamon bölcsesége nagyobb volt a Kelet fiainak minden bölcseségénél“ (I Kir. 5, 10). Miből állott a Kelet fiainak bölcsesége? Ismerték a planéták járását és jósoltak a madarak repüléséből. „És az egyiptomiak minden bölcseségénél“, ez úgy értendő, hogy Salamon Fáraó fondorlatát észre vette. Fáraó ugyanis megállapíttatta bűvészeivel, hogy mely munkások fognak abban az évben meghalni és ezeket küldte Salamonnak a szentély felépítésére.¹⁾ Salamon átlátván a szitán, a munkásokat halotti ruhákkal küldte vissza Fáraónak. Az astrologia és a mantika a babyloniak művészete, a bűvészet az egyiptomiaké.

Az óvilág országait és népeit magvasan és találóan jellemző talmudi hely így szól: „Tiz mérő bűvészet szállott le erre a világra, kilenczet Egyiptom vett magának és egyet az egész többi világ“²⁾. Azt állítja tehát, hogy

1) Peszikta Buber 33 b; Peszikta rabbathi Friedman 59 b. V. ö. a kiadók jegyzeteit és Levy II 156 b. A Pesz. r. Egyiptomnál a jellemző כשפים és כבשפים szokat használja.

2) Kiddusin 49 b: תשעה נטלה, עשרה קבין כשפים ירדו לעולם, מצרים ואחד כל העולם כולו. Ugyanily kitételrel tulajdonítottik a gazdagság Rómának, a szegénység Babelnek, az erő a perzsáknak, a fajtalan-

bűvészet minden népnél található, de őshazája Egyiptom, a mi a tényállás helyes ismeretéről tanuskodik.¹⁾ Midőn Mózes Egyiptomban csodajeleit bemutatta, Jóhana és Mamra (Jannes és Mambres), az egyipt. bűvészek vezérei, így szoltak hozzá: „Szalmát hozol Afraimba?” Erre egy közmondással felelt: Városba, mely gazdag zöldségben, vigyél zöldséget²⁾, azaz ott találsz vevőket. Látjuk ebből, hogy a zsidó h a g y o m á n y idejében, a mire már a Jannes és Mambres nevek is utalnak, Egyiptomot oly gazdagnak tartották bűvészetre nézve, mint Afraimot szalmára nézve.

Midőn Áron az őt legitimáló csodajelt elvégezte „így szolt Fáraó: „Ez a ti istenetek ereje? hisz Egyiptomból származik az egész világ bűvésze” és előhozatott négy ötéves gyermeket, kik ugyanazt a csodát művelték³⁾. Fáraó gunyo-

ság Arábiának, az iszákosság Aethiopiának, a fecsegés az asszonyoknak stb. Abóth d. R. Náthán ed. Schechter 1 verzió 28. fejezet elején hasonló összeállításban a mondat így hangzik: ואין לך כשפים כשפים של מצרים; ellenben a 2. verz. 48. fejezetében (132. l.) barajthánkhöz inkább hasonlítva: עשרה חלקים של כשפים בעולם ט' במצרים ואחר בכל העולם (= Eszter rabba 1. f. 8 a Vilna). Az utóbbi két helyen a fajtalanságot Alexandriának veti szemére, míg Kidd. 49 b és Ab. d. R. N. 1 verz. ezt Arábiának tulajdonítja. Talán a druzokra kell gondolni, kiktől a híres középkori zsidó utazó tudelai Benjámin azt írja, hogy az apa saját leányát veszi el. Alexandriáról l. általában Rappaport, Erech Millin 98 k. II., a ki a zsidó forrásokat idézi és egyszersmind hangsúlyozza, hogy a mágia innen terjedt el. A bűvészpapyrusok ezt a nézetet teljesen megerősítik és a zsidó, az egyiptomi és a hellenistikus nézetek legdurvább összeolvadását mutatják.

1) Lenormant, Magie 85: Egyiptom és Khaldea a mágia ősforrásai; Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms 6 kiad. I 362: az exorcismus Egyiptomból származik; III 517 a dämonológiáról; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes² II 691 idézet Origenes c. Celsumból VIII 58.

2) Menáchóth 85a: אמרי ליה יוחנא וממרא למשה, תבן אתה מכנים, לעפריים? אמר להם אמרי אינשי למתא ירקא, ירקא שקיל; v. ö. Tanchuma Buber Ex. p. 27. עפריים-ról l. Neubauer, La Géographie du Talmud 155; az említett két bűvészről, kik a Targum Jonathanban Exodus 1, 15; 7, 11; Numeri 22, 22 ימים ימברם, l. a ker. forrásokat Winer³ I 534 sub Jambros. Minthogy Numeri 22, 22 Bileam tanítványainak nevezi a targum, zsidó keresztényekről lesz szó.

3) Tanchuma Stettin 1866 186. lap lent: אמר מרעה כך כחו; של אלהים מכאן יוצאין כשפים לכל העולם; Tanchuma Buber Exodus Váera 12. szám (17. lap lent): „Egész Egyiptom tele van bűvészzel.”

lódott Mózes és Áron felett, mondván: Nem tudjátok-e, hogy valamennyi bűvész a kezemben van? Azonnal hozatott gyermekeket a „scholá“-ból, kik ugyanazt a csodát végezték, sőt feleségét is előhivatta és az szintén megcsinálta¹⁾. Ezek a nyilatkozatok azon nézetekre, melyek a midras korában a zsidók között az egyiptomiakról uralkodtak, annál jellemzőbbek, mert az agadista képzeletéből fakadtak és a penta-teuchus tudósításának kiszínezésére szolgáltak. Annak megítélésére, hogy a talmudisták milyen jól ismerték az egyiptomiakat, szolgáljon az általuk adott következő jellemzés, a mely majdnem szóról-szóra egyezik azzal, a melyet egy újabb tudósnál találunk. Jalkut I 182 így szól: „Nincs nép, mely annyira fertőzve volna bűnöktől, csuf és illetlen dolgoktól és annyira el volna süllyedve varázslásba és fajtalanlásba és annyira gyanus volna minden gonosz cselekedetet illetőleg, mint az egyiptomi.“ Pietschmann²⁾ pedig így nyilatkozik: „Az elbeszélések egész sorozata az egyiptomi nők, valamint általában az egyiptomiak erkölcsi érzését kedvezőtlen világításba helyezi. Bár ezen történetek némelyike nem tükrözi az egyipt. gondolkodásnak, de az eredeti kutatók nagy száma is arra tanít bennünket, hogy az egyipt. nép tisztátalan, tüzes és ennek megfelelően kendőzetlen érzékiségű és nyers realistikus, sőt gyakran undort keltő természetességű a nemi élet felfogásában mely előtt a legtermészetellenesebb bűnök is utálatos mértékben ismeretes fogalmak voltak.“ „Az egyiptomi nemzeti jellem alapvonása mind a művészetben, mind a vallásban vastag realizmus volt, a varázslás pedig az összes mesterségek között a leggyakorlatibb.“

A Mekhilta szerint (Ex. 14, 19–20, 27 b) az izraeliták közül egy sem botlott meg az uton, hogy az egyiptomiak az uton varázslásaik által visszafelé ne térítsék őket. Az egyiptomiak varázsló bölcseségüket titokban tartották és nem engedték meg, hogy bűvész könyveiket külföldre vigyék,

¹⁾ Ex. r. 9. fejj. 6. sz. (40 b Vilna). A scholá szó világosan mutatja, hogy az agadista szemek előtt a hellenista kor egyiptomi iskolái lebegtek.

²⁾ P W. I 992, a hol a bizonyítékok a klasszikus irodalomból is ószó vannak gyűjtve.

Ben Stada tehát testébe bevésve csempészte ki ezeket.¹⁾ A bűvészet főszékhelye a 3. században Alexandria volt. Zeiri ott egy szamarat vett, a melyik az itatásnál hiddeszakává változott át, mire visszaadták pénzét azon megjegyzés kíséretében: Ki vesz e bűvésztől telített városban valamit, a nélkül, hogy előbb vizen megvizsgálta volna²⁾. Azt a tényt, hogy Egyiptom a bűvészet őshazája, a misna Szanh. X 1 azon tilalma is mutatja, hogy nem szabad a sebre a biblia (Ex. 15, 26) e szavait ráolvasni: „Semmiféle betegséget, melyet Egyiptomra adtam, nem fogok reád adni, mert én az Örökkévaló vagyok a te gyógyítód“. A betegséget megbabonázás okozza, melyet egy oly mondás tör meg, a melyben Egyiptom, minden bűvészet ősforrása, és a négybetűs istennév mint ellentétek jelennek meg. Az ily ráolvasásokban, mint még látni fogjuk, a tetragrammot eredeti kiejtésében használták; lélektanilag érthető tehát, hogy a misnában közvetlenül e tilalom után Abba Sál mondása említettetik, mely szerint az is elveszti mennybéli jussát, ki az istennevet betűi szerint ejti ki³⁾. Az az egyiptomi ital, melyet a misna említ és a mely a talmud szerint három árpa, három só- és három sáfrányszemből volt összekotyvasztva, Ber. 38a és Sabb. 156 a daczára nem egyéb mint egy bűvös gyógyító szer, a mint

¹⁾ Tószifta Sabbath XI 15 p. 126₃: המסריט על בשרו ר' אליעזר והלא בן סטרא לא למד אלא בכך? מחייב וחכמים פוטרין אמר להן ר' אליעזר והלא בן סטרא לא למד אלא בכך? ; világosabb a barajtha j. Sabbath 13 d 26: והלא בן סטרא לא הביא כשפים ממצרים אלא בכך? ; b. Sabb. 104 b: והלא בן סטרא הוציא כשפים ממצרים במריטא שעל גבי בשרו? ; Mint ismeretes, Ben-Stadát azonosítják a kereszténység alapítójával. Eliezert a rómaiak christianismussal vádolták (tősz. Chullin II 24 503₁, b. Aboda Zára 16 b), érthető volna tehát, hogy halálkhai kérdésben Ben-Stadára hivatkozik, de felfoghatatlan lenne, hogy a tudósok csak ily enyhén utasítják vissza. József gyermekével, Jézussal, Herodes elől Egyiptomba szökött, a honnan Isten parancsára Herodes halála után visszatért a szent földre (Máté 2. fej.). Ha az idézett misnában Jézusról van szó, akkor ezélezást láthatunk benne erre a legendára. Még más talmudhelyekkel is meg fogunk ismerkedni, melyek Jézus egyiptomi tartózkodásáról beszélnek.

²⁾ Szanhedrin 67b: מי איכא דובן מירו הכא ולא בדיק ליה? ; Viz megtöri a varázst, a mint utolsó fejezetünkben még látni fogjuk.

³⁾ אבא שאול אומר אף ההונה את השם באותיותיו.

már az összeállítását mutatja¹⁾. Abban a varázsszerben, a mely gyökér-serlegnek²⁾ nevezetik, a bab. talmud szerint az első substantia egy „alexandriai fa gyantája.”³⁾ Az a valódi varázshabarák, a mely Abóda Zára 38 b említetik, Jóchanan és Rabba bar bar Chána értesítése szerint Egyiptomból származik. Mindkettő még az évet is megadja, a melyben Egyiptomból hozatott. Emlékeztetünk még arra is, hogy Markos gnostikus szintén egyiptomi volt és magikus.⁴⁾

Már Homéros Egyiptomot mágikus növények hazájának tartja és az egyiptomi orvostudomány pusztá varázslás volt⁵⁾. Az egyiptomiakat a görögök és rómaiak klasszikus bűvésznépnek tartották; Pythagoras filozófiai mágiája egyiptomi eredetű volt. A későbbi hellenismus korában az egyiptomi befolyás még növekedett⁶⁾. „Ugy látszik, hogy a görög bűvészkönyveket βιβλοι Αἰγυπτιακά-nak és az értelmetlen varázsszavak elmondását ζιγυπτιακά-nak nevezték”⁷⁾. Az összes népek azon törekvése daczára, hogy bűvészetüket külföldről származtassák, a tények érett megfontolása után arra a meggyőződésre kell jutnunk, hogy a zsidó hagyomány idevágó állításai nem ezen törekvésnek, hanem a történelmi folyamat élő ismeretének kifolyásai.

Ha már most azt kérdezzük, hogy az egyiptomi bűvészet mily uton jutott a szent földre, a feleletet nem kell sokáig keresnünk. Egyiptom és Palesztina között ősidők óta oly sokféle összeköttetés létezett, hogy csoda volna, ha egyiptomi nézetek nem találták volna meg az utat a zsidókhoz, különösen a hellenismus évszázadaiban, midőn Egyiptom hét millió lakosa között több mint egy millió zsidó volt és a

1) Misna Peszáchim III 1 וְיִתֹם הַמִּצְרִי az Arukh szerint (Kohut III 326) — זִיטְהוּם — zithum; talmud ib. 42 b. V. ö. Ar. I. c. és קִרְטָמִי, szó alatt, a hol תולתא helyett תולתא és תולתא idéztetik (épigy Sabb. 110 a), a mi a dolog lényegén nem változtat. Mussafia már utal arra, hogy a római orvosszerek közt a sáfrány is alkalmaztatott. Hasonló szert láz ellen I. P. W.-nél I 66₅₁; 76₂₇.

2) Misna Sabb. 109 b בֵּוֹם עֶקְרִין

3) ib. 110 a lent.

4) Hilgenfeld i. m. 369 köv. II.

5) Pauly IV 1382 és 1388.

6) PW I 83₅₃.

7) Dietrich, Abraxas 155 l. I. j.

midőn egy külön zsidó hellenistikus irodalom keletkezett. Az a tény, hogy Jeruzsálemben külön alexandriai zsinagóga létezett,¹⁾ már maga mutatja, hogy a két ország között mily eleven volt a közlekedés. Alexandriáról a zsidó hagyomány irodalmában különben is gyakran van szó²⁾. Voltak Alexandriából származó talmudtekintélyek,³⁾ sőt kopt prozeliták, a kik egész a talmudtudósig felvitték.⁴⁾ Látjuk tehát, hogy az egyiptomi bűvészet más eszközöket is talált, mint Ben-Stada testét, hogy a szent földre jusson, a honnan azután a keleti országok zsidóihoz utját folytatta.

Azt hisszük, hogy a szűkebb értelemben vett, a talmud és a midras által *kesáfim* szóval jelölt varázslás hazája Egyiptom volt. Ez természetesen csak a törzsökére vonatkozik, mert bizonyos elemek kétségtelenül Khaldeara vezethetők vissza. Ha a tradíció nem utalna oly határozottan Egyiptomra, kísértésbe jöhetnénk, hogy mindent a khaldeusok rovására írjunk, mivelhogy már az akkádok a bűvészet minden fajait ismerték, a mint Lenormant „Die Magie der Chaldäer“ cz. művéből látható. Az idevágó ékirati szövegek némely bibliai helyet fényesen világítanak meg, mire L. figyelmeztet is.⁵⁾ Bátorkodom itt néhány észre-

¹⁾ Tószifta Megilla III 6. 224₂₅.

²⁾ Az egyiptomi zsidókról Graetz és Schürer történelmi művein kívül lásd még Friedländer Sittengeschichte Roms 6. kiadás III 316; Neubauer Geographie 406 és köv. II. Rappaport Ezech Millin 98 és köv. II.; Zuckermannel helységnévjegyzékében tószifta kiadásához Alexandria szó alatt hozzáteendő 650₉. — Az Egyiptomba való visszatérés háromszor ismételt tilalma azt bizonyítja, hogy a bevándorlás ebbe az országba ősrégi volt és már évszázadokkal Nagy Sándor előtt kezdődött, a nagy hódító ott már bizonyára nagyszámu zsidó népességet talált. A zsidók jóval a hellének előtt telepedtek le Egyiptomban.

³⁾ Pl. *וְכַאֲרֵי דְאַלְכְּסַנְדְּרְיָא* j. Az. 42 a.

⁴⁾ Tószifta Kiddusin V 4 (342 6, 12): *מְנִימִין גַּר הַמִּצְרַיִם וְכֹהֵן מִתְלִמְרִי* (== Szóta 9 a; Jebámóth 76 b).

⁵⁾ Lásd pl. 34. I. Ezsaiás 34, 13. 14-hez a démonok tartózkodásáról a pusztában; 432 Hósea 4, 12-höz bűvészsvesztő, de kérdéses, hogy Ezek. 8, 7 *וְזִמְרָה* idevonható-e; 437 II Kir. 13, 14—19 nyílórakulum; 451 Kóheleth 10, 20 jóslás a madárrepülésből és Ezek. 21, 26 a belekből; 464 Gen. 44, 5 lekanomantia; 475 Gen. 24, 14; I Sam. 14, 9; II Kir. 20, 33 a véletlenül kimondott vagy hallot szavak prófétikus jelentőségéről. A talmudban és midrasban gyakran előforduló Bath-Kól azonban, a mely

vételt, melyek a nevezett mű olvasása közben jutottak eszembe, e helyen közbeszúrní.

A hetes szám szentsége a hét planétának a babyloniaiak által történt felfedezésén alapszik.¹⁾ Innen van az, hogy ez a szám, mint ismeretes, a szentírásban is igen gyakran használtatik kerek számnak. Épp úgy kerek szám 70 is. Azt hiszem, hogy e két szám összeadása, tudniillik 77, szintén szent szám. Egy ősrégi bűvész papyrusban (Lenormantnál 99. l.) ezt olvassuk: a „hetvenhét isten lándzsája a szemedbe;“ ugyanazon papyrus egy másik mondanban pedig (104 l.) „te, kinek nevét ismerem, kinek 77 szeme és 77 füle van.“ A szentírásban a 77-es számot találjuk Mózes I, 4, 24 és Birák 8, 14, mely két hely közül különösen „és Lámekh 77-szer“ emlékeztet e szám szentségére. Anu epithetonja „az istenek örege“ (113), továbbá „az ösöreg“ (115) Dániel 7, 9. 13. 22 említett „a napok öregjére“ emlékeztet.

A babyloniaiak a patkányok viselkedéséből, továbbá a kigyók, oroszlánok, stb. megfigyeléséből is jósltak²⁾. „Végre a ninivei könyvtár a madárjóslás tudományával foglalkozó művének közölt tartalomjegyzéke, azt az adatot szolgáltatja, hogy „a tó halai“ is azon állatokhoz számítattak, melyekkel a khald jóstudomány élt. Nyilván szent halakat kell ez alatt érteni, melyeket külön jóslás céljából tenyésztettek.“ A zsidó hagyomány szintén megtiltja a menyétekből és szárnyasokból való jóslást, a mi Mózes III. könyve 19, 26 foglalt „ne jósoljatok“ tialma alatt értendő. A jövendőmondás harmadik eszközéül egy helyen a csillagok, más helyen a halak neveztetnek³⁾. Az ősrégi

Lenormant szerint szintén ezen eszmekörbe tartozik, nem mutatja a legfontosabb kriteriumot, a véletlenséget. 476 l. Jóh. 37,7 tenyérijóslás; 500 l. Ezsaías 47, 13; Jóh 3, 6 kedvező és kedvezőtlen időpontok.

¹⁾ Meyer, Geschichte des Alterthums I 179; számos bizonyíték Lenormantnál.

²⁾ Magie, 437 l. Jamblichus szerint.

³⁾ Szifra e helyre 90b Weiss: לא תנחשו כגון אלו שהם מנחשים; b. Szanh. 66a fent ובכוכבים helyett ובדגים áll. A talmud olvasata »halak« az ékirati párhuzam folytán javítás ellen védve van, még abban az esetben is, ha a Szifra olvasatát szintén jogosultnak tartjuk. Szifré II 171

augurális mű jegyzékét tekintve, nem lehet kétséges, hogy az eredeti értelmezés halakról szólt, mit a talmudisták ép-oly feltűnőnek találtak, mint Lenormant, ugyanezért a „csillagokat“ tették helyébe, mint az utóbbi a „szent“ halakat. Hogy a jóslás patkányokból (menyétekből) mennyire volt még elterjedve a babyloniai amorák idejében, mutatja a talmud elmés kérdése: „Ilát a menyét prófétanő?“¹⁾ Az a barajtha, Szukka 28 a, a hol Hillél tanítványai tulzott dicsérettel a próféta-ságra oly méltóknak nyilvánítottak, mint Mózes, Jóchanan ben Zakkairól azt mondja, hogy az írott és szóbeli tan minden disciplináin kívül ismerte „a thekufóthot, a gematrióthot, az angyalok, a démonok és pálmák susogását, a mosó és róka meséket, a nagy és kis dolgokat.“²⁾ Egész biztos, hogy itt a khaldok minden tudása zsidómonotheistikus színezettel van megnevezve. Tekufóth az időszámítást jelenti, a mely, mint ismeretes, a khaldeusoktól származik és az astrológiával szoros kapcsolatban áll; Gematrióth itt valószínűleg nem a betűcserét jelenti (Rasi), a mi nem illik az összefüggésbe és a mi nem is volt oly kiváló művészet, hogy e helyen külön kiemelését érdemelt volna, hanem a geometriát azon értelemben, a melyben az astrologiában használtatott³⁾. Az angyalok és démonok a

ez foglaltatik: ומנחש איהו מנחש כנן דאומר נפלה פתו מפיו נפלה מקלי ומידו נחש מימינו ושועל משמאלי ופסק זנבו את הדרך לפני, והאומר אל תתחיל בו שררי ראש חודש הוא שררי ערב שבת ומוצאי שבת היא a hol az ujhöld a Szifra כוכבים-jának felel meg.

1) Peszáchim 9 b: וכי חולדה נביאה היא. A diskusszió azon kérdés körül forog, vajjon a menyét peszach előnapján elteszi-e az elhordott chámeczt. Abaji azon nézetet vallja, hogy a menyét Niszan 14. napján azt veszi észre, hogy nincs mindenütt kenyér, mint 13-án, és el fog belőle rejteni. Erre azt kérdezi Rába: Hát a menyét próféta, hogy már előre tudja, hogy ma nem fognak többé sütni? Ebben a kérdésben Chulda prófétanőre való ezélezást is láttak. A madarak nyelvéről (לשנא דצפור) I. Gittin 45 a és Árukh. סל 8.

2) Szukka 28 a és B. Bathra 134 a: אמרו עליו על ר' יוחנן בן זכאי שלא הניח מקרא ומשנה וכו' תקופות וגימטריאות שיחת מלאכי השרת ושיחת שדים ושיחת דקלים משלות כובסין ומשלות שועלים דבר גדול ודבר קטן. V. ö. Szóferim XVI 9 és Müller p. 219 (rationalistikus). A démonok nyelvén érteni R. S. B. M. szerint azt jelenti, hogy idézheti őket és amuletet készíthet nevükre.

3) PW. II 1083

khaldeusok jó és gonosz szellemei, melyek a levegőt egészen megtöltik és egymással harcolnak¹⁾ és melyeknek nyelvén érteni azt jelenti, hogy a jövődöket, melyeket elárulnak, előre látjuk.²⁾ Nevezetes azonban a fák nyelvének említése, mivel a babyloniai eposzban szintén a mindentudás jellemeztetik. „A hőskölteményben I z d h u b a r mindig egy jó kíséretében lép fel, ki minden dolgot ismer, még a fák nyelvét is érti.“³⁾ A mi már most a fák nyelvét illeti, melyről Rasi bevallja, hogy nem tudja micsoda, nem kell a görög orákulomok titokszerűen zugó fáira gondolni, a mint a Septuaginta Lev. 19, 26 לִשְׁמֵרֶיךָ וְלִשְׁמֵרֵי הָעֵץ שֶׁלֹא תִשְׁמְעוּן szóval „hangokból és zajból jósolni“ fordítja, mert שִׁמְעָה inkább susogást jelent, sem mint zugást. A helyes magyarázatot, úgy hiszem, Náthán ben Jechiél tartotta fenn Arukhjában מֵבֵלֵי אֵץ alatt, a hol a gáonok döntvényeiből, kik mint babyloniaiak az óbab. mágiát részben még ismerhették, a következő idéztetik.

Szélesendes napon bizonyos helyen két pálmafa között kiteritenek egy lepedőt, a mely nem mozog. Azután két egymáshoz közel álló fa közé kell állani és megfigyelik, hogy az ágak mikép mozognak egymás felé. Ábrahám gáon a 9. század első negyedében ezt a nyelvet még értette⁴⁾. — A pariarkha Juda I és a bab. amóra Rába gyermekeiknek egyebek közt azt is megtiltották, hogy pogány nő ágyára üljenek⁵⁾, mit a talmud különféleképp értelmez. Az összefüggésből azonban világos, hogy varázslásról van szó, miben

¹⁾ Lenormant 168 s. köv. II.

²⁾ V. ö. Berákhóth 18 b, hol a halottak beszélgetését figyelik meg; így kell bizonyára érteni azt is, hogy Ráb a halottaktól haláluk okait tudja meg (B. M. 107 b).

³⁾ Lenormant 494 utalással G. Smith, Chaldean account of Genesis 246 lap, németül Fr. Delitzschtől 209. lap.

⁴⁾ A fák a zsidó titkos tanban jelentékeny szerepet játszanak, hisz a gnosis is „pardész“-nek neveztetik. Midőn Eleázár ben Arakh Ezékiel isteni trónkocsija mysteriumát értelmezni kezdte, Jóchanan ben Zakkai leszállt szamaráról és egy olajfa alá ült (Chagiga 14 b fent). Joeh. b. Z. a fákat különben is megfigyelte; egy gyilkosság tanuitól azt kérdezte, merre álltak akkor a füge szárai (misna Szanh. V 1 וְכִי בָּנִי מַעֲשֵׂה וּבֶרֶךְ בֶּן בְּעֻקֶּצִי הַתְּאֵנִים).

⁵⁾ Berákhóth 8 b és Peszáchim 112 b. Talán a „holt gyermek“ is varázsszernek veendő.

nem kételkedhetünk, ha egy akkad varázsmondásban a következő helyet olvassuk:

„Állítsd az isten képét, ki a bátorság fényében sugárzik stb. és Narudi istennek, a hatalmas istenek parancsolójának, képét a földre, az ágy alá.“¹⁾ Egy pythagorasi szabály szintén így hangzik: Ne ülj a csöbörre²⁾.

Nem szorul külön bizonyításra az, hogy hellenista babona régi zsidó körökbe behatolt, ha meggondoljuk, hogy Palesztinában jelentékeny számú hellenista város létezett, melyekben a lakosság gyakran vegyes volt, hogy továbbá sok bűvös orvosság görög nevet visel és hogy a nemzeti és hellenista zsidók között a közlekedés igen e'even volt. Az összes országokból és népekből toborzott római zsoldosok, kik a palesztinai legiókat alkották, továbbá a sok rabszolga, kik elég gyakran szabadon bocsáttattak és megtérítettettek, kétségen kívül szintén hozzájárultak ahhoz, hogy a szent földön a bűvészetnek és babonának semmiféle faja ne hiányozzék. A matrónákról, a hogy a szent földi zsidók a római előkelő urnóket nevezték, már fent szólottunk. — A talmud varázslóknak tartja még az arabsokat is, mi nemcsak Szanh. 67 b-ből következik, a hol egy arabs szemfényvesztő tevőjét szétvagdalja és aztán ismét feléleszti, hanem főkép Szanh. 91 a-ból. Itt ugyanis az állittatik, hogy Ábrahám másodrangu feleségei fiainak átadta a „tisztátalanság nevét“, mi alatt a bűvös istennevek értendők³⁾. Mindezek a körülmények feljogosítanak arra, hogy a palesztinai varázslás némely jelenségeinek forrásait az egyiptomi és babyloniai bűvészetten kívül keressük.

1) Lenormant 49.

2) PW. I 91 fent.

3) Az arabok kitűnő jártassággal bírtak a madárrepülésből való jóslásban, a mint a Pesziktából 33 b (= Tanchuma Stettin 560 a) וערומים במייר (= arabul madár) és más helyekből (Levy II 156 b) kitűnik. Ebből is látszik, hogy az arabok az óbabyloniai bűvészet örökösei voltak. A nabateusok között, kiket a két talmud többször említ, zsidók is éltek, kik közül némelyek Palesztinába is jöttek (Sabbath 121 b fent). Egy arabs bűvész említettik ugyanott 110 b lent. Lásd még Peszáchim 110 b és Joel. Aberglaube 69, a bab. befolyásról a babyl. amórákra.

III.

A varázslás céljai és hatásai.

1. Rosszindulatu varázslás.

Általánosságban kétféle varázslást különböztethetünk meg, rosszat és jót, a szerint, hogy mily czél lebeg a varázsló előtt. A régi zsidó varázslás főképpen előbbit ismeri, míg utóbbi — kevés kivételtől eltekintve — főképpen mint védekezés ismeretes. Ezért első sorban a rosszindulatu varázslással kell foglalkoznunk. A czélok, melyeket ez elérni kívánt, a legkülönbébbek voltak, ha nem is oly számosak mint azok, melyeket a középkorban a keresztény néphit a boszorkányoknak tulajdonított. Pfeiderer¹⁾ ezt a következő szavakkal jellemzi :

„A katona ellentáll kardnak és golyónak, a leány ellenállhatatlan bájt nyer, a kapzsi kincseket képes felásni, az irigy ellenség, a gonosz szomszédnő a szomszéd házáat fel tudja gyújtani és képes a szomszéd földjére jégesőt zúditani, a szomszédnő teheneinek tejét elapasztani, az ellenséges ház családi boldogságát érzékenyen megkárosítani, a gyarapodó gyermeket elsorvasztani, sőt a távolból jövő titkos varázshatással hirtelen halált előidézni. Nemsokára hozzászoktak ahhoz, hogy minden rendkívüli és káros eseményt, mely egyeseket, vagy egy közösséget sújtott, boszorkányságra vezessenek vissza ; sőt még a rendkívüli magában véve, ott is, a hol senkinek sem ártott, mint testi és szellemi sajátosság, feltűnő kezűgyesség, már szokatlan magaviselet is elegendő volt ahhoz, hogy valakit a boszorkányság gyanujába hozzon. Fiatal leányok, kik szépségük, s öreg asszonyok, kik rúttságuk által tűntek ki, deákok, kik gazdag tudást tanusítottak és zenészek, kik ügyesen játszottak, a szorgalmas kézműves, ki munkáját előrevitte és a szegény ördög, a ki mint ágról szakadt idegen gyanus és félelmetes színben tűnt föl, — valamennyien a boszorkányság gyanujának és vádjának eshettek áldozatul. Hogy állam és egyház mily féktelen módon dühöngött ezen szerencsétlenekkel szemben, hogyan kényszerítette őket vallomásra minden emberiességet és jogérzetet gúnyoló borzalmas inkuizíció által s azután

1) Theorie des Aberglaubens 20 l. és köv.

hogyan szolgáltatatta át az állítólagos bűnöst a máglyának, ha ugyan még nem adta ki lelkét a kinszenvendések alatt — minderről inkább hallgatni akarok. Három teljes évszázadig tartott az emberi nemnek ez a legnagyobb megtévelyedése; csak a 18. század enyhébb erkölcei és világosabb nézetei vetettek neki véget.“

A varázslás mozgató ereje a gyűlölet és a szerelem, hatása halál és házasságtörés. A második templom időtartama alatt azért működött nyolczvan főpap, mert az utódok az elődöket varázslás által megölték.¹⁾ A egyiptomi, Exodus 2, 11, az agáda leírása szerint a halált többszörösen megérdemelte, miről Mózesnek tudomása volt; az angyalok beleegyezése után az istennév említésével ütötte őt agyon.²⁾ Azon csodatettek közé, melyeket Simon ben Jóchai (150) vitt végbe, miután barlangját tizenhárom évi tartózkodás után elhagyta, tartozik az is, hogy „szemeit valakire emelte és rátekintett, mire ez csonthalmazzá változott“³⁾. Ugyane büntetést hajtotta végre Jóchanan (meghalt 279-ben) egy hitehagyotton⁴⁾. Állítólag testvére urát, Simon ben Lakist, valamint Káhanát is tekintetével ölte meg.⁵⁾ Jóchanannak hosszú szemöldöke volt, melyet ezüst csiptetővel kellett felemelni, hogy lásson⁶⁾. Az ily emberek tekintetét varázsszerűnek tartották, mint már fentt megjegyeztük. Midőn Jóchanan szemöldökeit felemelte, hogy az ő általa megölt sógorának fiára tekintsen, a gyermek anyja, Jóchanan testvére, oda jött és így szólt: „jer el tőle, hogy ne kövesse el tajtad, a mit atyádon elkövetett.“⁷⁾ Látjuk tehát, hogy ezen mon-

1) j. Joma 38c 46; Peszikta Buber 177a: וְיָא שְׁהוּ דְּרַנִּין זֶה אֵת זֶה בְּכַשְׁפִּים שִׁמְשׁוּ שְׁמֵנִים כְּהֻנִּים.

2) Exodus rabba c. 1. 29 sz. (13b) és Tanehuma שמות (p. 167 Stettin) וְיָא שְׁהוּ דְּרַנִּין זֶה אֵת זֶה בְּכַשְׁפִּים שִׁמְשׁוּ שְׁמֵנִים כְּהֻנִּים; már előbb: (virágzott 150 körül) וְיָא שְׁהוּ דְּרַנִּין זֶה אֵת זֶה בְּכַשְׁפִּים שִׁמְשׁוּ שְׁמֵנִים כְּהֻנִּים. V. ö. Ábóth d. R. Náthan 1. verz. c. 20 Schechter p. 72.

3) Peszikta 90b: תִּלְהָ עֵינֵינוּ בֵּיהּ וְנַעֲשֶׂה נֶלְ שֶׁל עֲצָמֹת (Párhuzamos helyek Bubernél).

4) Ib. 137a ugyanazok a szavak.

5) Bába Meezia 84a lent (Simon b. L.); Bába Kamma 11a lent (Káhana), kit imádság által ismét életre keltett.

6) B. K. i. h.

7) Taanith 9 a.

A varázslásnak azon neme, mely a tiltott szerelem elnyerésére irányult, bizonyára még jobban el volt terjedve az imént leírtnál. Szerelem és varázslás testvérek, melyek egymástól el nem válnak. A bizonyító tanúságokat ehhez már fent II 3 adtuk. A szerelmi varázshoz a mandragórát használták, melyet általában erotikus növénynek tartottak. Bibliai verseket reczitáltak fölötté, mit azonban a talmud megtilt.¹⁾ Már azon körülmény, hogy a tradíció tanubizonyossága szerint főképp a női nem hódolt a varázslásnak, bizonyítja, hogy első sorban szerelmi varázst, természetesen tiltottat, űztek. Feltehető az is, hogy e mesterséget, mint más népeknél, a zsidóknál is erkölcstelen asszonyok űzték. A c s o m ó z á s a szülés megakadályozása céljából szintén ismert dolog volt.²⁾ Plinius említi (n. h. XXVIII 6) azt a babonát, hogy a szülést meg lehet akadályozni az újjak összekulcsolása, a térdeknek a kezekkel való körülfogása vagy a lábak egymásra tévése által.

Varázsszereket használnak továbbá, hogy a jövőről tudomást szerezzenek. Voltak „csont-ráolvasók“, a kik a holtakat ki tudták kérdezni, mint az En-Dorból való bozorkány I Samuel 28, ki az exegétákat már annyit foglalkoztatta. A talmudtudósok hittek a nekromantiában, habár azt az ördögök művének nevezték is.³⁾ Úgy látszik, hogy nem annyira a dolgot magát, mint inkább a mágusok eszközeit tartották tilosnak⁴⁾, mert Ráb is kikérdezte a holtakat, még pedig valamely cselekedet segítségével.⁵⁾ Egyáltalában nem

(Horowitz Sammlung kleiner Midr. 69 l), hogy a templomban varázslást űznek; a vörös tehénből való hamu készítését egy pogány szintén varázslásnak tekintette (fent).

¹⁾ Sabbath 8 b 19 יְבִירוּחַ אֶסֶר עַל יְבִירוּחַ דְּקָרִין וְהָדִין דְּקָרִין, lásd יְבִירוּחַ-ról (= גִּנְזָאִים Genezis 30, 14—16; Én. Én. 7, 14) Löw, Aramäische Pflanzennamen 188. Levy, II 218 a, azt hiszi, hogy a bibliai verseket védelem céljából olvasták fel; valószínű azonban, hogy azért, hogy a füveket a szerelmi varázs alkalmával hatásosabbá tegyék. Lásd még a mandragóráról Friedländer, Sittengeschichte⁶ I 576.

²⁾ Szóta 22 a Rási szerint.

³⁾ Beráktoth 59 a 12; Sabb. 152 b lent (a halottat csak az első 12 hónapban lehet felidézni); v. ö. Kohut Aruch I 3 אֹבֵב שֵׁטִי alatt. Tituszt unokaöcse idézi fel (Gittin 56 b lent).

⁴⁾ Bába Bathra 58 b: הָרָח אֲמַנְשָׁא דְּהָרָה חֲשִׁיט שְׂכָבִי וְכוּ'

⁵⁾ Bába Meczia 107 b.

volt tilos az elköltözött lelkek beszélgetésének meghallgatása, minthogy ezt egy „jámor“ megengedhette magának. A temetőben virrasztani, hogy a „tisztátalan lélekben“ részesüljenek, az őrült dolga volt¹⁾ — így értelmezendő שומט e helyeken — de nem volt megtiltva²⁾. Hogy a „tisztatlanság szellemét“ magukra le idézzék, kiéheztették magukat³⁾. A pogányok következőképpen kérdezték a teraphokat (תרפים). Egy elsőszülöttet leöltek, sóval és fűszerrel behintették. Erre a „tisztatlanság nevét“ (balványnevet) arany lapra írták, s ezen varázslapot a halott nyelve alá tették. Erre a halottat a falba tették, lámpákat gyújtottak meg, s meghajoltak előtte és suttogás, vagyis ráolvasás útján beszéltek vele⁴⁾. Egy varázsszert is ismertetnek, hogy a szellemeket lássák.⁵⁾

Megbűvölés különféle betegséget is okozhatott. Ezen veszélynek különösen tisztátalan helyen volt az ember kitéve, a hol a megbűvölés a legnagyobb távolságból érhetette az embert.⁶⁾ Egy altesti betegségnek három alakja volt, melynek egyikét varázs által okozottnak tartottak.⁷⁾ Más, testi szükség és varázsszal összefüggő betegségeket mellőzünk. A rosszindulatú varázs hatásai e példákkal nincsenek kimerítve, a mint más helyen idézett és még idézendő bizonyítékokból látható. Főjelenségei emberölés, bűnös szerelem, betegségek előidézése, holtak felidézése jövendőmondás céljából.

2. Jóindulatú varázslás.

Hogy a mágia, melyet írott és szóbeli törvény halál-

¹⁾ Berákhóth 18 b.

²⁾ j. Terumóth I 40 b 32: שימט שומט היוצא בלילה והלן בבית; Chagiga 3 b némely eltérés. A vita is érdekes, mely e barajthát mindkét helyen követi.

³⁾ Szanhedrin 65 b lent.

⁴⁾ Tanchuma Vajécze végén (ed. Stettin 104).

⁵⁾ Berákhóth 6 a 4.

⁶⁾ Berákhóth 62 a 3: אפילו עושין כשפין באשפמא באין עלין. Hogy ez elől védekezzenek, bizonyos eszközöket használtak, lásd az utolsó fejezetet. A távolból gyakorolt varázslásra vonatkozik talán a következő mondat: והורן ברומי אומר כן והורן ברומי אומר ברומי והורן: בסוריא (j. Berákhóth végén), minthogy בעל הלשון a ráolvasót is jeltethetné.

⁷⁾ והורן ברומי אומר כן והורן ברומי אומר ברומי והורן: בסוריא (j. Berákhóth végén), minthogy בעל הלשון a ráolvasót is jeltethetné.

⁷⁾ והורן ברומי אומר כן והורן ברומי אומר ברומי והורן: בסוריא (j. Berákhóth végén), minthogy בעל הלשון a ráolvasót is jeltethetné.

büntetéssel sujt, a zsidóság kebelében oly dusan burjánzóhatott s minden oldalról behatolhatott, az általános tévhit és más befolyások hatalma mellett azon hátsó ajtónak köszönhetette, melyet számára a szerencsevarázslás tartott nyitva. Miután hittek abban, hogy bűvészmesterség által a természetre és rendjére hatást gyakorolni lehet, igen természetes, hogy szükségben, mindenekelőtt betegségeknél, ezen eszközhöz folyamodtak. A varázslás tényleg leggyakrabban a kuruzslásban használtatott, hiszen a régiek orvostudománya nem volt egyéb bűvészetnél.¹⁾

A mint már előbb láttuk, a legtöbb betegséget a gonosz szellemeknek tulajdonították: a beteg meg volt szállva vagy meg volt igézve. Az orvosság tehát szelleműző vagy varázstörő szerből állott. Ezt állíthatjuk általánosságban, de a található egyes gyógyító szereknél nem könnyű eldönteni, ha vajjon egy természetes vagy egy bűvös szerrel állunk szemben. Azok a gyógyítások, melyek nézetünk szerint varázson alapulnak, más összefüggésben sorolandók fel, ugyanezért mi e helyen az általános megvilágításra szorítkozunk²⁾.

„Ez az ördög szokása, beleszáll az emberbe és legyűri;“ így szól már egy tannaitikus forrás.³⁾ Az *epilepsia* nevét a démon rohamától, a megszállottságtól (ἐπιληψία) kapta. Az

1) Lenormant 37: Babyloniában és Assyriában sohasem voltak igazi orvosok.

2) V. ö. Brecher. Das Transcendentale és Bergel. die Medizin der Talmudisten. E két munkában azonban csakis egyenes adatok tárgyalatnak.

3) Szifré II 318 (136 b 13): מה דרכו של שד נכנס לאדם וכופה אותו, mivel a Deut. 32, 17 előforduló לשדים az ördögöket, melyek az embernek ártanak, értelmezi. Pseudo-Jónáthan így fordít: áldoznak bálványoknak, melyek a sédinhez hasonlóknak. Mind a három aram fordítás Deut. 32, 24 קטב מרורי szavait רוחין בישין-re vonatkoztatja (v. ö. Schefftel, Biure Onkelos e helyre). Szifré II 321: קטב מרורי לפי דרכנו: אתה למד שכל מי שהשד בו מורד és קטב-mi-ből „ellenszegülés“ származtatja. Olvasandó tehát a Jalkuttal és a Zera Áronnal מורד t. i. a kit a séd megszállt. az Istennek (nem embernek, mint דר és דא gondolják) ellenszegül. Ez oly gondolat, mint רוח שנות (Szóta 3a fent). Ros Hasána 28a lent שד נכנס; az egyik olvasat szerint ott ez is előfordul: התוקע לשד (nem, לשיר), a mi azt jelenti, hogy a gonosz szellemet harsona fuvás által elűzik.

uj-héber nyelvben az epileptikust הֶפְזֵק -nek nevezik, a mi szintén annyit jelent, hogy a szellemtől le van nyűgözve, meg van ragadva.¹⁾ Általános felfogás szerint a világosság megvédi az embert a szellemektől, ellenben a misna azt tanítja, hogy meg van engedve szombaton a gyertyák elol-tása a pogányok, rablók és gonosz szellemektől való félelem miatt²⁾. E szerint a világosság magához vonzza a gonosz szellemeket. Ezért mondja Peszáchim 112 b: a ki éjszaka égő lámpa előtt áll, epileptikus lesz és annak, a ki a coitust az égő lámpa előtt végzi, epileptikus gyermekei lesznek. Épigy jár az, ki ugyanazt a malomban cselekszi (Kethubóth 60 b lent). Rába (mh. 357) azt tanítja, hogy senkise háza-sodjék epileptikus családból (Jebámóth 64 b).

A gonosz szellemet gyakran egyszerűen betegségről nevezték el, vagyis a betegséget és a gonosz szellemet azonosították³⁾. A gyógyítás e szerint a szellem kiűzése által következett be, a mi Josephus szerint a szentföldön általánosan uralkodott⁴⁾. A szelleműzést igazi zsidó körökben mégsem gyakorolták tervszerűen. Nincs is erre a fogalomra héber műkifejezés, a mely oly jelentőségteljes volna, mint az exorcismus terminus, mert הַפְּזָק megesketés álta-lános jelentéssel bír és nem vonatkozik pusztán a szellemek kiűzésére, hanem idézésére is. Igaz, hogy Simon ben Jochai a császár leányát exorcismus által gyógyította ki, de ez a közjó ér-dekében történt, hogy kegyetlen rendeletek visszavonása kieszközöltessék. Ez a csodás elbeszélés éppen azt bizonyítja, hogy ilyen gyógyítások magánczélokra nem voltak szoká-sosak⁵⁾. Josephus állítása, melyet egy valósággal megtörtént esettel támogat, csupán zsidó-keresztény körökre illik. A

1) V. ö. fent. 10 és köv. l.

2) Sabbath 30 b; $\text{נִיחַם לְכַסִּים רוּחַ רָעָה}$; egymásmellett nevezetik még tószifta Erubin III 8 (142₁₇); Taanith II 12 (218₁₄); A. Z. I 16 (461₁₉).

3) Misna Bekhóróth 44a. Ugyanott említetik a rövid lélekzet: $\text{רוּחַ קָצֵרָה בָּאָה עָלָיו}$, mit a talmud egy barajtha nyomán בֶּן הַנְּפִילִים -mal azaz a Ben-Nefalim nevű démonról megszállottal magyaráz (Aruch s. v. Kohut II 117 b = démonnő; Levy III 421 = megrohánó).

4) Régiségek VIII 2, 5.

5) Meila 17 b. Löw, Gesammelte Schriften IV 188 l. 3. jegyz. messzire megy, midőn azt állítja: „Da der Talmud das Besessenensein nicht kennt, so kennt er auch das Austreiben der Dämonen nicht.,,

fennt (28. lap) közölt disputációban Jóchanan ben Zakkai és egy pogány között a pogány az, ki a szelleműzés szertartását megadja. Ebből az elbeszélésből nem vehető ki, vajjon J. b. Z. hitt-e a megszállottságban és szokásos leküzdésének sikerességében. Valószínűleg nem hitt benne, mert a végén tanítványai előtt úgy nyilatkozik, hogy mindennek egyedül Isten az oka. Nagyon érdekes és tanulságos Abóda Zára 55 a, mely helyet szóról szóra közlünk: „Zunin mondá Rabbi Akibához, mindketten tudjuk, hogy a bálványokban semmiféle valóság nincsen és mégis azt látjuk, hogy bénák mennek be és egészségesek jönnek ki. Mi ennek az oka? Akiba egy hasonlattal felel, melyből a következő feleletet származtatja le: „Ha szenvedések küldetnek az emberre, akkor es k ü v e l kötelezik őket, hogy csak egy bizonyos napon, bizonyos órában szálljanak be az emberbe és szálljanak ki az emberből. A kiszállás pedig csakis bizonyos ember és bizonyos szer által történjék. Midőn az idő elérkezik, a beteg a bálvány templomába megy. Ekkor a fájdalmaik így szólanak, jog szerint nem kellene kimennünk; azután azonban így szólanak: e bolond miatt, ki helytelenül cselekedett, megszegjük eskünket? “

Mint ismeretes, az Újtestamentum, főképpen Máté evangéliuma, egész tömeg szelleműző gyógyításról tesz említést. Ilyen csodás gyógyításokat Jézus nevében a második században is véghez vittek.¹⁾ Origenes azt mondja¹⁾, ő maga látta, hogy emberek súlyos betegségektől, megszállottságtól és örültségtől és sok más szenvedéstől szabadultak meg pusztán az Isten és Jézus nevének szolítása által. Oly szenvedésektől „melyeket sem emberek, sem szellemek gyógyítani képesek nem voltak.“³⁾ Mint a pogányok, úgy a talmudisták is, Jézust bűvésznek tartották, a mint a már közölt helyekből kitünik⁴⁾. Minden esetre csalódnánk, ha azt hinnénk,

1) Irenäus, lyoni püspök 177–202 között, Adv. Haereses II 32, 4, 166 l.

2) Contra Cels. III 24.

3) Más adatokat láss Friedländernél III 684 és 572.

4) Zeller, Vorträge und Abhandlungen zweite Sammlung 203. l. a kereszténység alapítójáról és tanítványairól Celsus platonikus 178 és 180 között irt: „Az igazság szava“ cz. munkájában éppúgy beszél, mint a talmud későbbi időben. „Jesús war, nach der bekannten jüdischen Fabel,

hogy a betegségek e fajta kezelése a zsidóknál közönséges és mindennapos volt. Ezekhez a eszközökhöz csak kétségbeejtő esetekben folyamodtak, mint például veszett kutya vagy kigyó marásánál, gyógyíthatatlan betegségnél, mint bélpoklosság, vakság, őrülség, szóval mindazon esetekben, midőn a tudomány az utolsó szót már kimondotta.

Rendes betegségeknel régi zsidó körökben az orvos diétát rendelt. Egy hasonlatban ezt olvassuk: „Az orvos a beteghez jön és azt mondja neki: ezt az ételt szabad enned, amazt nem szabad enned. A beteg nem tartván be az orvos rendelkezéseit, halált okozott magának¹⁾. Az Isten gyógyítja mind az embereket, a mint Exodus 15, 26; Jeremias 17, 14 és 3, 22 olvasható, mondja a Mekhilta Ex. 14, 24-re (32a) és azután ekkép folytatja: Jer és lásd, az Isten gyógyítása nem hasonlít az emberéhez. Az ember nem azzal gyógyít, a mivel a sebet ütötte; a sebet a késsel üti, gyógyítja pedig a flastrommal. Az Isten nem így cselekszik, ugyanazzal gyógyítja a sebet, a mivel ütötte²⁾. Ugyanabban a tannaita műben 15, 25-re, a hol arról értesülünk, hogy a keserű víz egy darab fa bedobása által megédesített, azt olvassuk 45b lapon: „Jer és lásd, mennyire különböznek Isten utjai az ember utjaitól. Az ember a keserűt az édessel gyógyítja, Isten pedig a keserűt a keserűvel gyógyítja; a rontó dolgot a megrontottba adja, hogy csodát miveljen. Chizkija király daganatját fügekaláccsal (Ezsaiás 38, 21) és a rossz ivóvizet sóval gyógyította meg (II. Kir. 2, 21)³⁾).

nicht allein von niedriger, sondern auch von unehrlicher Abkunft; in Aegypten erlernte er die Künste der Zauberer und Gaukler; nach seiner Zurückkunft in sein Vaterland gab er sich für einen Wunderthäter . . . ohne doch irgend etwas zu leisten, was nicht andere Götten auch gethan hätten.“

1) Peszikta Buber 118a.

2) בוא וראה רפואתו של הקב"ה אינו כרפואת בשר ודם רפואת בשר ודם כרפואת בשר ודם במה שהוא מכה אינו מרפא אלא מכה באומל ומרפא ברשייה אבל הקב"ה אינו כן במה שהוא מכה הוא מרפא

בשר ודם במתוק מרפא את המר אבל הקב"ה מרפא את המר במר הא כיצד נותן דבר המחבל לתוך דבר המתחבל כדי לעשות בו נס וכו' A vizbe dobott fa vagy a rekettyefűz vagy az olajfa vagy oleanderfa (הדרופני = $\rho\epsilon\delta\rho\omicron\varsigma$ vagy $\kappa\epsilon\delta\rho\omicron\varsigma$) vagy קדרוס (= קדרוס = $\kappa\epsilon\delta\rho\omicron\varsigma$) a czedrus. Mind a három fa a klasszikus népeknél bűvösnek tartatott (PW. I 47₅₂; 63₁₄; 53₅₂; 63₅₀). A khaldeusoknál a czedrus volt az a fa, a mely a gonosz „maskim“ káros hatalmát megtörte (Lenormant 31).

E hely kellő méltánylása végett szem előtt kell tartani az ókorban messze elterjedt nézeteket a sympathiáról és antipáthiáról, melyek szerint bizonyos tárgyak, élettelenek is, egymás irányában rokon- vagy ellenérzést éreznek. A sympathia egyik ága az a képzet is, hogy a kártékony dolog a megkárosított dolgot meggyógyítja, pl. az e g é s z saját marásának az orvosszere. „Ha valaki megbánta a sebet, melyet másan ütött, köpjön a markába, melylyel elkövette: levatur ilico in percusso culpa¹⁾. Simon ben Gamliél patriarcha nézete szerint ez oly csoda, melyet csak Isten mivelhet. Ezzel bizonyára az általánosan elfogadott nézet ellen is polemizálni akar.

A szerencsevarázslás más neveivel, mint pl. hogy a mezőtől és állattól a kárt távol tartsák vagy elhárítsák stb., még meg fogunk ismerkedni, főkép iratunk utolsó fejezetében. Itt még csak néhány dolgot kell megbeszelnünk. Azt a művészetet, mikép lehet rejtett kincseket kikutatni és napfényre hozni, a bűvészek értették²⁾. Ebből a felfogásból ered a talmudisták némely iskolai legendája, melyek közül a következőt és némely más dolgot idézünk. Simon ben Jóchai egyik tanítványa külföldre ment és gazdagon tért haza. A tanító észre vette, hogy tanítványai szívőkben boszankodtak és arra gondoltak, hogy ők hasonlóan fognak cselekedni. Elvezette tehát őket egy völgybe és szólott: völgy völgy, telj meg aranydenárokkal! És így lön. Erre azt mondta S. b. J., ki aranyat akar, vegyen magának, de tudjátok meg, tulvilági jussotokból vesztek.³⁾ „A tenger látta és menekült“ (Zsoltár 114, 3). Mit látott? Mózes pálcáját, melyre a kiváló istennév volt bevésve⁴⁾. A csoda a hit legkedvesebb gyermeke. Távol

¹⁾ Plinius n. h. XXVIII 36 PW-nél I 36, a hol a sympathiának ez a fajtája a régi mondással ὁ κρῶσις καὶ ἰάσεται jelöltetik, mi szóról szóra megegyezik a héber מרפא מכה הוא מרפא mondattal.

²⁾ Gittin 68 b, hol Asmedai a szellemek fejedelme, kinevet egy goétát, a ki királyi kincsen ül és nem veszi észre. Ebből a mondatból látszik, hogy a kétely a szemfényvesztők művészeire iránt már felébredt.

³⁾ Exodus r. 52 fejj. 3. szám; Gen. r. 35. fejj. elején; Peszikta 87 b: בקעה בקעה הימלאי דניי זהב.

⁴⁾ Peszikta 140 a: משה ראה וברח ורי נחמי אי שם המפורש היה חקוק עליו ה צבאות שמו. Emlékeztet Hermes bűvész-pálcájára (Odys. V. 47, XXIV. 3; Ilias XXIV 343.)

áll tehát tőlünk, hogy ezekben a csodákban varázsműveket lássunk. De mégis azt hisszük, hogy e csodák, különösen az utóbbi, mely a szent istennévvel, mint valami bűvészpálczával, hozatott létre, jellemzik a természet feletti hatásokról uralkodó nézeteket. Teljesen mindegy e szempontból, vajjon az emberek, kik a csodákat művelik, szentek vagy nem szentek, mert minden körülmények között elárulják azt, hogy milyen emberfeletti erőt tulajdonítottak egyeseknek. Ebbe az összefüggésbe tartozik még sok mindenféle, melyek közül csak még egy csodatettet idézünk, melynél Rasi, a talmud klasszikus magyarázója, világosan megjegyzi, hogy azért nem tartozik a bűvészet körébe, mert a szent istennévvel vitetett végbe. Ebben a nyilatkozatban az is benfoglaltatik, hogy egy ilyen beavatkozás a természet rendjébe szentségtelen eszközök által is lehetséges. Többet nem is akarunk bebizonyítani. Mi Szanhedrin 67 b-re gondolunk, a hol azt beszéljük el, hogy Chanina és Osája minden pénteken a teremtsérről szóló tannal foglalkoztak, mi által egy bornyu teremtetett, a melyet elköltöttek. Az idézett példák Aselepiadesre emlékeztetnek, a ki azt állította, „füveket ismer, melyek segítségével tengereket és folyókat kiszáritni, minden zárt felnyitni, ellenséges hadakat futásra kényszeríteni, magának mindent bőségben megszerezni képes.“¹⁾ Figyelemre méltó, hogy Origenes, a ki szintén Palesztinában élt, még pedig nem sokkal Chanina és Osája előtt, már azt hiszi, hogy varázslás által lakomákat lehet készíteni (contra Celsum I 68. 382 l.). A „természetes mágia“ némely esetét, mint szemfényvesztést ismerték fel, így például az arabsnak feldarabolt és ismét összeenyvezett tevéjét, szállagoknak az orrból való kihuzását²⁾, egy ember levágását³⁾ stb. A jóindulatú varázslás is virágzott tehát, a mint látjuk.

¹⁾ Plinius XXIX 1—11; Friedländer I 360. Sok rege bejutott a bűvészkönyvekbe, melyekhez az idézett csodás adományok is tartoznak (Friedländer u. o. 528).

²⁾ Szanh. l. c.

³⁾ Chullin 57a fent.

IV.

Varázseszközök.

1. Az emberi szó.

Szavak, mondások, ráolvasások és idézések.

Az emberi szónak általában igen nagy erőt tulajdonítanak, miért is az embernek különös elővigyázatot kell tanusítania a szavak megválasztásában. Mert a kimondott szóval az ember a körülötte levő démonokat vagy a cselekvésre vagy a tanúságra zavarja fel¹⁾. Ebben az értelemben veendő az ismert mondás: „Az ember sohse nyissa ki száját a sátnak”²⁾, vagyis az ember sohse mondja ki a rosszat, mert ez által felébreszti a sátánt. A sátán a talmudban állandóan a vádló és csábító. E felfogás által a pogány felfogás monotheistikus színezetet kap, de ez a dolog lényegén nem sokat változtat, a mint néhány nyilatkozat, melyeket a sok közül kiragadunk, bizonyítja. A misna nem beszél a bajról, a mely a községre bekövetkezhetik, hanem a bajról, a mely ne következék be³⁾. Ide tartoznak mindamaz euphemistikus kifejezések, melyekben isteni bűntetéseknek Izraél helyett Izraél ellenségei neveztetnek.⁴⁾ Ha valaki önmagát átkozni akarta, mást említett⁵⁾, vagy pedig a harmadik személyben beszélt magáról.⁶⁾ Ha az életveszélyes beteg feleségének feltételesen válólevelet állít ki, ezt mondja: ha nem halok meg, ne legyen érvényes; ha meghalok, legyen érvényes; de nem megfordítva „mert az

1) PW. I 88.

2) Berákhóth 19a; 60a lent; Kethubóth 8b: לעולם אל יפתח אדם פיו לשון. Joel, Aberglaube 71, rationalistikusan: „Ennek eredeti értelme az lehetett, hogy a legtöbb ember természetében rejlik, hogy kellemetlen dolgok említése lehangolja, sőt komolyan megszőmorítja, a mi már magában ártalmas”. Tylor, Anfänge der Cultur I 102 így magyarázza ezt a tételt: a sátán a szájon beropülhet.

3) Taanith III 9 és Peszáchim 117a 18: על כל צרה שלא תבא על הצבור.

4) Jóma 75b 11: מלמד שנתחייבו שונאיהן של ישראל שחיטה: Szukka 29a: די מאיר אומר כל זמן שמאורות לוקין זימן רע לשונאיהן של ישראל: Szanh. 63a, hol רשעיהן helyett olvasandó שונאיהן és még sok helyen.

5) Szanh. 106a 27; Szóta 11a.

6) Sok helyen. Így Jóma 39b 5, hol jámbor Simon היה מת helyett את-אני-ot mond.

ember nem teszi előre a saját büntetését¹⁾. Különös borzalmat éreztek, mint még mai nap, az átoktól. Szabályként ismerték el, hogy a tudós átka akkor is beteljesül, ha ok nélkül vagy csak feltételesen lett kimondva²⁾; de a tudatlan átkát sem szabad megvetni, mert már az ilyen is békövetkezett³⁾. Ebből a borzalomból keletkezhetett az a kívánság, hogy a pentateuchus átkait ne olvassák fel, vagy legalább ne fordítsák le az Istentiszteletnél, úgy hogy ezt külön el kellett rendelni⁴⁾. A felolvasott átkok mintegy a levegőben repdesnek és egyesekre rászállhatnak. Valamint a rómaiak az *ar se verse* mondással a tűz szellemét száműzték és Cato *bona salute* által háritotta el a rossz előjelt, úgy védekeztek a zsidók is a fenyegető veszély ellen valamely mondással. Ha valaki retteget érez, szóljon ekképpen: A vágóhid kecskéje kövérebb nálamnál⁵⁾. Midőn Eliezer ben Hyrkanoszt kérdezték, mi történjék, ha az engesztelő napon elküldendő bak megbetegedett, a kitérő választ e szavakkal adta meg: Én és ti legyünk békében⁶⁾. A prüsszentésnél, melyet vészjelzőnek tartottak, azt mondták: Gyógyítás, a mi II. Gamliél patriarcha iskolájában a tanulás megszakítása miatt elmaradt⁷⁾. Ezt a felfogást tükrözteti alapijában a már említett euphemistikus beszédmód is „a szerencsétlenség, mely ne következék be“, a melyben a méreggel egyidejűleg az ellenméreg is beadatik. Az átkot úgy is el lehet háritani,

1) Gittin 75 b 7: לא מקדים אינש מורעותא לנפשיה.

2) Berákhóth 56a; Szanh. 90 b 2; Makkóth 11 a lent: קללת חכם קללת חכם על תנאי vagy אמילו על חכם היא באה (Rab és Abáhu).

3) Bába Kamma 93 a 12 és máshol: אמר ר' יצחק לעולם אל תהא בעניך שהרי אבימלך קלל את שרה ונתקיים בורעה קללת הריש קלה בעניך שהרי אבימלך קלל את שרה ונתקיים בורעה.

4) Megilla 25 b 8: ברכות וקללות נקרינ ומתרגמין. Az áldások ellen nem emeltek ugyan kifogást, de mindkettő együvé tartozik. V. ö. még a talmud motiválását.

5) Megilla 3a שמיה מנאי. Ezzel a talmudban való hasznátáról még fogunk beszélni. Az egész emlékeztet az Ἀθηναίᾳ χαρακτῆρος-ra (Theophrastos char. 16, PW. I 90), melylyel a baglyokkal való találkozás rossz előjelét háritották el.

6) Jóma 66b: אהא בשלום אני ואתם.

7) Berákhóth 53a 36: תנה של בית דבן גמליאל לא הו אומרים מרפא. V. ö. az azonnal időzendő tósziftát Sabbath VII 5 és több helyet a prüsszentésről Levy Nh Wb III 638.

ha beteljesedését symbolizáló cselekedet végeztetik. Midőn valamely nő egy iskolafőt átokkal illette, hogy „fordítsák fel székét“, tanítványai székét, melyen ülni szokott, felfordították s azután ismét felállították¹⁾. Ezen átoknak „hajója sülyedjen el“, oly módon vették el hatását, hogy az elátkozott ruháit vízbe áztatták, mivelhogy a ruha az embert helyettesíti²⁾. Ezen ellenszerek daczára sem menekülhetett a két tanító egészen a kimondott átok hatásától³⁾. A vázolt felfogás szerint magától értődik, hogy a szerencsétlégérő beszéd bekövetkezik, minthogy a hagyomány nézete az, hogy a jónak mértéke nagyobb a rossznak mértékénél⁴⁾.

Ha már a közönséges szó ily határozott erővel bír, miŷen nagy lehet a varázsszó ereje, a mely az idézett szellemek nyelvén szól. Bizonyára egész sereg ily szó és formula létezett, melyek közül a hagyomány tekintélyei csak elenyésző töredéket tartottak fenn számunkra. Ez két okból történt. Először a talmudtanítók nem voltak varázslók és így valószínű, hogy koruk varázslatát csak tökéletlenül ismerték, mert a titkolódzás minden bűvészetnek legszembeötlőbb jellemvonását képezi. Másodszor sohasem volt szándékuk, hogy tanítványaikat ebbe a borzalmas tudományba beavassák, még kevésbé tárgyalhatták ezt az iskolában, melynek előadásai és vitatkozásai a talmudban és midrasban bennfoglalvák, úgy hogy — a babyloniai talmud néhány helyétől eltekintve — tulajdonképpen csupán közvetett adatok maradtak reánk, melyeket inkább elárulnak, mint közölnek. Sokkal jobban ismerték az általánosan uralkodó babonás szokásokat, mint a bűvészetet, minthogy ezeket, a mint ismeretes, nem tartják titokban, hanem naponta és nyíltan gyakorolják.

Ezt a babonát nevezték a talmudtanítók „az Emóri

¹⁾ Gittin 35a lent. אמרה ליה הפכוה לכורסיה וכי הפכוה, ואפי' הכי לא איפרק מחולשא לכורסיה ותריציה.

²⁾ Bába Bathra 153a lent: אמרה לשבע ארביה וכי אמשינהו למאני, דרבא במיא ואפי' הכי לא איפרק משבעא.

³⁾ Fenntartom magamnak, hogy e nézetetket a bibliából is kimutassam. — Euphemistikus beszéd mód található még Nedárim 41 b: szerencsétlenséget jelentő taglejtés elkerülése említettetik Gittin 57 b.

⁴⁾ Móód Kátan 8a

szokásainak“, mely névvel a szentírásban gyakran említett hét kanaanita népet jelölik.¹⁾ Tehát a szent föld ős lakóinak babonás szokásaival állunk szemben, melyek ennél fogva különös érdeklődést ébresztenek. Ugyanezért ezeket, a mennyiben az emberi szóhoz fűződő babonás szokásokkal függnek össze, külön soroljuk fel²⁾.

1. Ha egy varju károg és szólunk hozzá: károgj, vagy ha károg és szólunk hozzá: fordulj hátra, — ez tilos amorita szokás miatt. A bab. talmud szerint a him varjuhoz szólanak: károgj, a nővarjuhoz: sivíts és fordítsd farkod felém jóra. A varju az arabsok jósmadara volt. Kisértetbe jöhetnénk, hogy a varju ezen tulajdonságát Arábia országa és ezen madár arabs nevének azonosságára vezessük vissza, ha nem volna e feltevés ellen az a tény, hogy a pogány arabsok országukat nem nevezték Arábiának³⁾. Salamon is tudta, mit csicsereg a madár⁴⁾.

2. Ha égő tuskót kioltanak a falon és azt mondják hozzá „háda“, ez amor. szokás; ha azonban valóban azért történik, hogy a tűzszikrákat eloltásák, akkor meg van en-

¹⁾ Gen. 15, 16; Deut. 1, 20; Ámós 2, 9. 10; Stade, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft I 122. Már a tószifta Sabbath VII 25 (110/15) konstatálja azt a tényt, hogy a szent föld az emoritákról van elnevezve: az emoriták hittek Istenben és kivándoroltak Afrikába (אמרי), a hol Isten oly szép országot adott nekik, miat az övék és Izrael országa nevükről neveztetett el. Az egyik nézet szerint az emoriták kemények (קשה), a másik szerint מתין voltak. Az utóbbit Levy III 298 a „nyugodtalt“ fordítja, de talán helyesebb „meggondolt“ értelmében venni. Más helyeket אמרי-ról l. Levy és Kohutnál e szó alatt. Lásd még tósz. B. Meczia II 2 (374).

²⁾ A szövegben adott helyeket tószifta Sabbath VI–VII fejezeteiből idézzük és hozzájegyezzük a babyloniai talmudban Sabbath 67 b előforduló eltéréseket.

³⁾ Müller PW-nél I 844.

⁴⁾ Jalkut II 28; lásd Levy IV 212 a; a madarak jelentőségéről a jövőmondásban lásd még Chullin 64 a. A gyakran említett בת קול a z égi hang nem egyéb, mint a madarak hirdetéseinek monotheistikus pótlása. Valamint a madárról, az égi szóatról is a מצפפה kitétel használatik (Koh. r. 7. fej., fol. 38 a Vilna); ugyanott 12 fej. 60 a בת קול Köheleth 12, 4 לקול הצפור szavaival azonosítatik. Berákh. 3 a az mondatik: בת קול מרחת כיונה, az égi hang bug mint a galamb; Lev. r. 6. fej. vége felé: המצפפים אילין המצפפין והמהנים; אילין דמנהסין, látjuk ebből, hogy e két kitétel a bűvészzel összefügg.

gedve¹⁾. Világos, hogy e cselekedet célja az, hogy a házat tüztől vagy varázslattól megóvja. Az első esetben a cselekedet alapja az a felfogás, hogy a megrontó dolog a megrontottat kigyógyítja, mint a homoeopathiában, miből aztán az a hit keletkezik, hogy a veszély ily módon elhárítható; a második esetben pedig a felfogás alapja az, hogy a tűz megtörí a varázst és azt távol tartja²⁾).

3. Ha vizet öntenek az utcára és azt mondják mellette: háda, az amor. szokás; ha azonban a járó-kelők miatt mondják, akkor meg van engedve. Piszkos víz varázserővel bír. A bűvös szó erősítheti vagy megtörheti, a mi bizonyára a varázsló személy szándékától függ. Ugyanis gyakran egyazon szer a varázst elő is idézheti és meg is szüntetheti³⁾. Vasat dobni a sirok felé (variáns: közé) és mellette mondani: háda, amor. szokás, ha azonban a varázslók ellen teszik, meg van engedve. A temető, mint ismeretes, mai napig a legalkalmasabb hely a boszorkánykodásra, mivelhogy az elköltözöttek lelkei itt kísértenek. A vasnak az az ereje van, hogy a gonosz szellemeket elűzi és a varázst megtörí, a mint a már idézett tósziftából kiderül. Homályos azonban, hogy miért van az egyik megengedve és a másik megtiltva. Talán nem akarták a halottakat nyugalomukban zavarni.

4. Amor. szokások: ha a nő a kemenczére rákiáltat, hogy a kenyér ne essék le; a darára, hogy gyorsabban főjjön; vagy ha hallgatást kíván, hogy a lencse jobban főjjön, tánczol, hogy a mártás (kutach) sikerüljön⁴⁾.

1) Így fordítunk saját értelmezésünk szerint. A hely így hangzik: האומר התום אור (התוםס אור (variáns ואמר הרא (הרא, ורא הר. האומר הר. זה מדרבי האמורי ואם בשביל ניוצות הר. זה מדר. Talán szabad a האומר-t törölni és התום helyett olvasni הותום szót. Az értelem azonban a jelen olvasásmód szerint is ugyanaz: ha valaki azt mondja, oltsd el az égő hasábot a falon és azt mondja hozzá ורא הר. Ennek a még többször előforduló szónak az etymológiáját nehezen lehetne meghatározni, de értelme szerint varázshárító.

2) Tószifta VI 13 azt mondja: Piszkafát vagy vasat a fej alá tenni amor. szokás; de ha azért teszik, hogy e tárgyakat megőrizzék, akkor meg van engedve. Látjuk tehát, hogy piszkafa és vas megvédi az embert tűz és varázs ellen.

3) A vas mindkét tulajdonsággal bír, mit Kroll, Antiker Aberglaube 7. beláthatóan magyaráz.

4) A tószifta és a talmud kölesönös kiegészítése alapján.

5. Amoritikus szokásokból erednek a következő felkiáltások és mondások: Jammia és Bicia vagy R. Jehuda szerint Jammia és Bucicia; Dágon és Kedron, R. Jehuda szerint Dágon bálvány, mert Birák 16, 23 az áll: Dágón az ő istenük; Dáni Dáni, R. Jehuda szerint ez bálvány, mert Ámosz 8, 14 az áll: Dan istened nevénél; Gyógyulás a trüszsentségnél¹⁾; Felcsleg és Maradék²⁾; igyatok és hagyjatok meg; de meg van engedve így: igyatok és hagyjatok meg és bor életetekre, a mint Akiba is mondta minden hordó kibontásánál: bor a rabbik és tanítványaik életére; amor. továbbá: Ló Ló³⁾. Jammia, Biccia, Dágon (nem a bibliai Dágón), Kedrón, Dáni, Ló szavak érthetetlenek és a szótárak nem is jegyzik fel őket külön czikkek alatt⁴⁾. Akár istennevek, akár nem, annyi bizonyos, hogy ezek a felkiáltások a célból történnek, hogy valamely kívánság azonnali teljesedését eszközöljék, a mint az érthető „igyatok és hagyjatok meg“ és az összefüggés mutatja. E szerint a bűvös eszközökhöz tartoznak. Arra a kérdésre, vajjon a talmudszerzők ismerték-e e szavak értelmét, nem lehet határozott igennel felelni. Ugyanis találhatók némely eltérések, melyek már a talmud idejére mennek vissza és közvetve azt bizonyítják, hogy a dolgok már nem voltak előttük elég világosak. A tósziftából idézett Dáni Dánia talmud szerint azt jelenti: „erősödjete hordóim“, ha Rasi magyarázata helyes⁵⁾.

האומר מרפא דני זה מד' האמ' ר' אלעזר בר' צדוק לא אמר מרפא
מפני כטול תורה של בית רבן גמליאל לא היו אומרים מרפא
של בית רבן גמליאל לא היו אומרים מרפא Berákhó 53a, a hol így hangzik: כבית המדרש מפני כטול בית המדרש
תענה megokolása a Gamliál tételénél jelenik meg.

2) Talmud: inni fogok és meghagyok (u. o.)

3) Ló (variáns לאו) bálványnév, mert a tilalmat elmésen
Jób 23. 14 versében találják. Így szólnak Istenhez: Távoltítsd el magad
és utaid, Ló, kívánjuk: — Az idézett kitételek sor szerint következőleg
hangzanak az eredetiben: יממא ובוציא vagy יממא ובוציא דגן ודרון
דני דני דני דני, melyhez R. Jehuda szellemesen azt jegyzi meg:
לא לא; שתו והותירו (bálványnév?); יתיר ויותר אל דא בבית.

4) V. ö. azonban Kohut s. v. אושכי (I 177 a) azt hiszi.
hogy ימא napot (?) jelent; Kohut perzsa etymológiát keres.

5) Tószipta דני דני, talmud דנו דני. Rasi valószínűleg hamisan
magyaráz, mert דנא a talmudban és a syrben jelent ugyan hordót, de
honnan veszi דנו ezt a jelentést „légy erős“?

6. Amorita szokás végül, ha valaki azt mondja: Légy szerencsés sorsom, el ne fáradj, egész erőddel erősödj¹⁾ R. Jehuda azon nézetten van, hogy Gad Ezs. 65, 1 alapján bálvány. A többi érdekes pogány szokás, mint pl. hogy a férj és a nő nevet cserélnek, más összefüggésbe tartozik.

Ezek a szavak és mondások, melyek palesztinai forrásból erednek, a babona körébe tartoznak és bűvös hatások előidézésére használtattak ugyan, de nem igazi bűvészformulák, nem olyanok, a milyent a járatos varázsló szokott használni, nem is szólva a tudós és hivatásos bűvészről. Igazi incantamentumokat a palesztinai források nem közölnek. De biztos, hogy ilyeneket alkalmaztak. Ez nemcsak az általános felfogásból következik, minthogy világosan is említik, hogy némelyek „mondások” által bizonyos hatásokat hoztak létre²⁾. Következik ez továbbá azon törekvésből is, hogy a mondásokat zsidósítsák az által, hogy helyükbe bibliai mondatokat tesznek, a mely eljárásnak a homeroszi versek bűvészi alkalmazása nemcsak analógiáját, hanem talán előképét is alkotja.

7. Ha valaki sebre Mózes II. könyvének 15, 26 versét ráolvassa és e közben kiköp, nincs része a jövődő világban³⁾. A köpés varázstörő erővel bír, ha tehát valaki ezt a ráolvasásnál cselekszi, akkor a bibliai vers közbejötté dacára bűvészetet űz. Ez a tilalom oka és nem „az istennévvel való megvető bánásmód⁴⁾”. A főszólyt persze ezekre a szavakra helyezték „mert én az Örökkévaló vagyok a te gyógyítód”. A zsidókeresztények ezen felfogásból kiindulva

1) Sabbath 67 b fent: נר נדי וסנוק לא אושכי ובושכי. A fordítást a szövegben az Aruch szerint adtuk; Rasi az utolsó két szót nap és éjnek veszi. Kohut I 310 b a perzsából mind a két fordítást igazolja és azt hiszi, hogy אושכי ובושכי = יומיא ימציא, mert יומיא = nap és מציא = נוציא = nox, שׁוֹץ = éj! Az első szó aram. a második görög. De mindkettő torzsalak.

2) Pl. Sabb. 81 b lent: (אמרה מטרוניתא) מלתא אפרת' לארבה וכו'; A. Z. 38 b 24: אמר לי ר' חנינא מילין ואמר לי במלין.

3) Misna Szanhedrin XI 1: ר' עקיבא אומר אף הלוחש על המכה וכו'; ואומר כל המחלה אשר שמת' במצרים וגו' אין לו חלק לעולם הבא. tósz. XII 10, hol „אבא שאול משום ר' ע”ר” a misnában említett Abba Sál-féle mondás kiesése folytán keletkezhett, bozzátesszi ורוקק; így értelmezi Jóchanan is a misnát Szanh. 101 a és Sebuóth 15 b.

4) Joel, Aberglaube p. 102.

Jézus nevével gyógyítottak, de a talmudtudósok a halált e gyógyítás fölé helyezték¹⁾.

8. A nevezett Rabbi Jóchanan (mh. 279), kiről már tudjuk, hogy tekintete embereket ölt és hogy egy matrónától megtudott egy titkos szert fogfájás ellen, melyet azonnal nyilvánosan elárult, láz ellen a következő kurát ajánlja: „Végy egy kést, mely egészen vasból van és menj oly helyre, a hol egy csipkebokor van és köss rá egy hajfonatot²⁾. Az első napon vágj belé és szólj: „És megjelent neki az Isten angyala tűzlángban a csipkebokorból stb.“ (Exod. 3, 2); a következő napon vágj ismét belé egy kissé és szólj: „Mózes mondá, hadd hátrálok, hogy lássam“; a harmadik napon vágj ismét be kissé és szólj: „Az isten látá, hogy hátrált, hogy lásson.“ Midőnantán a csipkebokrot levágod, hajlitsd először a földre, miután pedig levágtad, szólj: Ó csipkebokor, ó csipkebokor, nem azért szállott le reád az isteni fenség, mert te a legnagyobb fa vagy, hanem azért, mert te a legalacsonyabb vagy; és valamint te, tűz, láttad Chananját, Misáélt és Azarját és megszöktél előlük, épugy lásd te is, tűz (láz), N. N-et és szökjél előle³⁾. Ez az átvívó varázslat egészen monotheistikusan van megszerkesztve. A kés legyen egészen vasból, különben elveszíti bűvös erejét. Ezt a szabályt a klasszikus népeknél is találjuk⁴⁾. Haj és köröm a talmudban elég gyakran előforduló varázsszerek, a melyeket egyébiránt az összes népek ilyenekül használnak. A láz és a tűz nemcsak ugyanazon érzeteket keltik, hanem aramul ugyanazon szóval (אשתי) jelöltenek is. Az égő, de el nem emésztet csipkebokor tehát alkalmas szer a láz tüze ellen. A bibliai versek igen találóak, mert kétszer van bennük a hátrálás, az elillanás, mivel a betegség elillanására czéloznak és hatnak. Orphikusok és gnostikusok bűvészet czéljából először egy himnust recitálnak,

1) j. Sabbath 14 d 42: לחש ליה מן שמה דישו פדירא, erre következők: ככל מתרפין חוץ מעין גיע ושם דמים, azután Eliezer ben Dáma története, kit egy keresztény kigyómarástól említett módon akart gyógyítani, a mit azonban Ismáél nem engedett meg (v. ö. tószifta Chullin II 22. 23 és Ab. Z. 27 b).

2) יורה דעה I. 200 b; Levy II 270 b.

3) Sabbath 67 a. A mit Achi Asinak mond, az közbe van szurva.

4) Kroll, Der antike Aberglaube 7; P W I 50.

vagy egy isteni hűstettet beszélnek el, minek szintén az volt az értelme, hogy az isteneket az adott esetben hasonló cselekedetre ösztönözzék. Azt hisszük, hogy Jóchanan nem népies, hanem tudós varázslást közöl, melyet a theurgikus bűvészethez lehet hasonlítani.

9. Babyloniai amórák a következő esetekben alkalmaztak bibliai verseket. A barajtha ezt ajánlja: Három dolog van, melyeket két ember, ki egymás mellett áll, ne engedjen keresztül menni és az ember se menjen keresztül közöttük. Ez a három dolog: a kutya, a datolyafa és az asszony. Némelyek azt mondják, hogy a disznó és a kigyó is ezen dolgok közé tartozik. Ha azonban már megtörtént, mikép lehet a bajon segíteni? R. Pápa azt ajánlja, hogy az illető Numeri 23, 22. 23. két versét mondja el, melyek az Isten (אל) szóval kezdődnek és végződnek, vagy 23, 19-ik versét, mely לל-vel kezdődik, és hagyja félbe ולל szó-nál. A לל szóval kezdődő és végződő verset kell akkor is mondani, ha menstruáló nő ment keresztül két férfi között. Ha valaki oly nővel találkozik, ki a rituális fürdőből jön, akkor a férfit megszállja a telhetetlenség, ha ő végzi előbb a coitust, ellenkező esetben a nőt a nymphomania szállja meg. A veszély elhárítására Jób 12, 21. versét (nem Zs. 107, 40.) kell elmondani¹⁾.

10. Emlitik Leviticus 13, 9 ננע צרעת bűvös alkalmazását, bizonyára belpoklosság ellen; továbbá Lev. 1, 1. használatát. Mindkettőt megtiltja Ráb és R. Chanina Szanh. 101 a. — Valamely rossz álomnak jóra fordulását egyebeken kívül ugyanis ellehet érni, ha 9 bibliai verset (3-szor 3) recitálnak (Berákhóth 55 b). — Ha valaki folyamot lát álmában, mondja el Ézs.

1) Peszáchim 111 a, v. ö. Brecher, Das Transcendentale 202. köv. 1. A tószafóth R. Chananél nevében egész imát idéz, mely אל-el kezdődik és לל-vel végződik. Azt sejtem, hogy נפתח באל ונפסיק באל a szentírás ugyanazon helyét jelöli, melyet נפתח בלל ונפסיק בלל, tudniillik Num. 23, 22. 23, mely versek elülről olvasva אל-lal, hátulról olvasva לל-vel kezdődnek és végződnek. Az általánosan elfogadott magyarázatnak nincs jó értelme, mert 23, 23 kezdődik ugyan לל-vel, de nem ולל-vel, hanem וקיימנה ולל-nal végződik. E versben ezen felül nem találjuk a varázslas tagadását, nem érthető tehát, hogy ez a bibliai hely mikép törje meg a varázst. A hátrafelé olvasás mint a hátra szaladás megtöri a varázst, miről még szó lesz.

66, 12. versét, a hol a folyam a békével van összekapcsolva, mielőtt még Ézs. 56, 19-re gondol, a hol az áll: „Az ellenség jó mint a folyam“ (Szanh. 56 b). — Szerdán és szombat este vizet inni veszélyes; ha az ember szomjas, úgy segíthet magán, hogy elmondja a 29. zsoltár 3—10 verseit melyekben kétszer említettik az „Isten hangja“ és egyszersmind vízről van szó.¹⁾

A mondásokat leggyakrabban a kuruszlásban alkalmazták, a legtöbb ráolvasás tényleg oly talmudtanítóktól származik, kik egyszersmind orvosok is voltak. A mint az orvosságot a betegnek beadják, épügy mormolták a ráolvasást a fülébe. Azon hitben voltak, hogy a mondás veszt magikus erejéből, ha hivatlan és avatlan fülek hallják. A ráolvasó fejét olajjal kente. Hétköznapon az olajat kezébe vette vagy edénybe tette, szombaton azonban, midőn veszélytelen betegségek gyógyítása tilos volt, nem volt szabad azt tenni, mert ebben az esetben az utána következő fejkenés célja nyilvánvaló volt.²⁾

Az olajfa hazája a szent föld és az olajat más népek is szentnek tartották.

A szemekre, belekre, kigyókra és skorpiókra szombaton is szabad volt ráolvasni, úgy szintén meg volt engedve, a szemet valamely ércztárgy feltevése által meggyógyítani.³⁾ Kigyó- és skorpióigezés nem volt ritka⁴⁾.

¹⁾ Peszáchim 112 a¹, v. ö. tovább 25. szám.

²⁾ j. Sabbath 14c 36 = j. Maaszér Sóni 53 b: שמעון בר בא בשם רבי חנינא זה שהוא לוחש נותן שמן על גבי ראשו ולוחש ובלבד שלא יתן לא ביד ולא בכלי ר' יעקב בר אידי רבי יוחנן בשם רבי ינאי נותן בין ביד בין בכלי לוחשין על שמן שבכלי ואין לוחשין על שמן שביד. a hol Rasi szerint ürdögösségről van szó. A különböző interpretációk azonban nem sokat változtatnak a dolog lényegén és nem kell tovább firtatnunk őket sem a jelen sem más esetben.

³⁾ j. Sabbath 14c 48 לעין למעים ולעקרבim ומעבירין ת"ר סבין ומשמשין בבני מעים בשבת ולוחשין. b. Szanh. 101a: על העין בשבת לחישת נחשים ועקרבim בשבת ומעבירין על העין בשבת. értelme az, hogy érczedény érintése által gyógyítanak, mert ércz általában varázstörő. A kommentátorok raczionalistikusan magyaráznak: az ércz a szemet lehüti, vagy egy gyűrű a szemet leszorítja, hogy ki ne ugorjék. Akibát érczedény által gyógyították ki.

⁴⁾ Tószipta Jebámóth XIV 4 (258₉): נפל לבור מלאה נחשים א חבר. ועקרבim מעידין עליו ר' יהודה בן פתירה אומר שמא חבר הוא „chaber“ kigyóigező.

A következőkben a talmudi traktátusok sorrendjét követve, eredetiben adjuk a még nem említett mondatokat.

11. Az ember állva nyissa ki altestét és azután üljön le, az ellenkező esetben nem kerül ki a varázst, még akkor sem, ha azt Spanyolországban (Apaméában ?) csinálták. Ha az ember megfélemedezett és mégis így cselekedett, akkor mondja ezt: לא לי לא לי לא תחים ולא תחתים לא הני ולא מהני. „Nem nekem, nem nekem, nem Tachim és nem Tachtim, nem ezek és nem ezekből, nem a varázsolók varázslata és nem a varázslónők varázslata“¹⁾.

12. Midón R. Huna Ráb házából, Ráb R. Chijja házából, R. Ch. Juda patriarcha házából ittasan haza akart menni, tenyerüket és térdüket olajjal és sóval dörzsölték és így szóltak: בני הכי רציל הא משהא ליציל המרא דפלניא בר פלניא. „A mint elillan ez az olaj, úgy illanjon el N. N. asszony fiától a bor.“

Ha ez nem használ, hozzanak egy hordódugót, áztassák vízbe és szóljanak: „A mint elillan ez a hordódugó, úgy illanjon el N N asszony fiától a bor.“²⁾

13. Abaji hallotta nevelőanyjától: Mindennapos hideg-lelés ellen végy egy ezüstdenárt és menj a sókészítőbe és végy sót a denár súlya szerint és kösd ezt egy hajfonattal az ing nyaknyílására. Ha ez nem használ, ülj a keresztutra és ha megpillantasz egy hangyát, a mely valamit hord, vedd azt és dobd egy ércesőbe, zárd el ólommal, pecsételd le 60 pecséttel, rázd és vidd és szólj a hangyához: מעונך עלי וטעני עלך.

„Terhed reám és terhem reád.“

Ezen eljárás ellen egy amóra ezen kifogást teszi: Talán már átvitte valaki ily módon betegségét a hangyára és most az illető a másiknak betegségét magára hozza. Jobb tehát így szólani: „Terhem és terhed reád.“

Ha ez nem használ, vegyen az ember új cserépedényt és menjen a folyóhoz és szólítsa meg: נהרא נהרא ארובן כוּמא. „Folyó! Folyó! kölesönözz nekem egy

¹⁾ Beráklóth 62a lent.

²⁾ Sabb. 66 b. A következő számok 18-ig ugyanott 67 a találhatók.

kancsó vizet azon vendég számára, ki hozzám érkezett.“ Az ember forgassa ezután a korsót hétszer feje körül és öntse ki hátul és szóljon :

„Folyó! Folyó! vedd a vizet, melyet adtál, mert a vendég, a kit kaptam, azon napon, midőn érkezett, tovább is ment.“

Ezen átvivő varázsban (Sabbath 66 b) a bűvészet sok elemét látjuk. A bűvös keresztut, érez, só, ólom, a rázás és vitel, a vizes kancsó, a folyó, a 7-es és 60-as szám — mindkettő babyloniai — a hátra öntés, a hangya és a folyó megszólítása — mindezek varázsdolgok. Még bűvésziesebb a harmadnapos hideglelés elleni szer, melyet ugyanott rendelnek és a melyet ideiktatunk.

Végý hét ágat hét fából, hét forgácsot hét gerendából, hét szöget hét hidból, hétféle hamut hét kemenczéből, hétféle port hét ajtósarokból¹⁾, hétféle szurkot hét hajóból, hét keménymagszemet, hét hajszálat egy vén kutya szakállából. Mindezt kösd egy hajfonattal az ing nyaknyílásába.²⁾

14. Egy kiütés elkergetésére szólj ekképpen: בן בניהם כם כסיה שרלאי ואמרלאי אילין מלאכי דאשתלחו מארעא דסדום לאסאח שיחנן וכיכין³⁾ בוך בזוך מסמסין כמון כמין עיניך בוך עיניך בוך אתריך בוך זרעך כקלום וכפררה דלא פרה ולא רביא כך לא תפרה ולא תרבה בגופיה דפלוגי בר פלוגית.

„Baz Bazia, Masz Maszia, Kasz Kaszia, Sarlai és Amar-lai, ezek az angyalok azok, melyek Sodoma országából küldettek, hogy gyógyítsanak kiütést és pattanásokat; Bazakh Bazikh Bazbazikh, Maszmaszikh, Kamun [köménymag?] Kamikh. Szined maradjon [ne legyen vörösebb], szined maradjon, maradj helyeden [ne terjedj tovább]; magod legyen olyan, mint azon emberé, kinek köldöke be van huzva és

¹⁾ Így magyarázza Rasi, ki előtt עפרי מן סינרי olvasás volt; Aruch sub סכר I סוכרי-t olvas és így értelmezi: Por hét sírból. Mindkét magyarázat jól illik az összefüggésbe, mert nemcsak az emberi sír varázsserejü, hanem az ajtó pizska is, mint általában a küszöb.

²⁾ Látjuk, hogy a varázsszerek készítése nem könnyű dolog. Elutasítandó rationalizmus tehát, ha Rasi az előbb leírt szernél a 60 peccá-telést nem akarja szó szerint venni. E felfogás ellen szól már a 60-as számnak jelentősége a babyloniai számrendszerben.

³⁾ Ez az olvasat a müncheni kéziratban, a kiadásokban: ולאסאח ושכניא כאיבי; v. ö. Levy II 283 b lent.

mint az öszvéré, a mely nem termékeny és nem szaporodik; így ne szaporodj és ne terjedj el N. N. asszony fiának testében“.

Brecher (Das Transcendentale 199. lap), kit Kohut Angelologie 89. l. követ, כָּלִיּוֹת szót így fordítja: „a mag szivassék fel a hasban“; ez Rasi magyarázó glosszájának téves felfogásán alapszik. Kohut a nevezett angyalokat parzi démonokkal azonosítja. De kérdés, vajjon nem származik-e ez a mondás ugyanazon palesztinai amórától, kitől az előbbi. Sodoma említése szintén Palesztinára mutat. Ezeket a szavakat כָּס, מָס, בָּו Rasi az aram nyelvből akarja származtatni. Nehéz erről biztosat mondani. Talán אִמְרֵי אֵל = אִמְרֵי אֵל és אִמְרֵי אֵל = אִמְרֵי אֵל az utolsó szótag megfordításával, a mi varázsmondásokban gyakran található. כָּס az első י iráshibának látszik, mert az utána következő כָּסִיךְ talán nem más, mint a két első szó összevonása, a mi a varázssformulákban szintén gyakran történik. Vajjon szabad-e ezt a כ-ot összefüggésbe hozni a bűvészpapyrusokban felette sűrűn előforduló X bűvös betűvel?

15. Tüzes pattanás¹⁾ ellen szólj ekképpen: חַרְבַּת שְׁלֹמֹה „Vont kard, szabadon cresztett parittyá, neve nem Jóchab, betegek, fájdalma“. A két utolsó szót Brecher így fordítja: „Die Schmerzen haften“. De ebben az esetben így kellene lenni: מְכַאֲבֵין חוֹלִין. Rasi megjegyzi, hogy pusztá mormolás, azaz a szavaknak nincs értelmük. Ezen alapján véve helyes felfogás²⁾ dacára merem gyanítani, hogy a kivont kard és a kieresztett parittyá démonok ellen irányul. A kauniusok a démonok ellen a levegőbe szurtak³⁾.

16. Megszállottság ellen így kell szólani: חַיִּית דְּפָקִיק דְּפָקִיק „היית ליטא תבור ומשומת בר מיט בר טמא בר מיטא כשמינו מרינו ואיסטמא“. „Te, ki megtömsz, légy átkozott, szétzúzott, kiközösített,

¹⁾ Kiadások: לְכִיפָה, Rasi: לְכִיפָה, Aruch לְכִיבָא, lásd Kohut IV 179b—180a s. v. כָּב III és IV; Levy II 283. Rasi tanítói nevében egy magyarázatot idéz, mely szerint itt szellem által való megszállásról (= כְּפָאֵי שָׂר) volna szó. Brecher 198 l. így fordítja: Blatterrose.

²⁾ Szóta 22 a: az emberek azt modják, mormol a mágus, de nem tudja mit mond; éppígy recitálja a misnatudós (תַּנָּא) misnáját, de nem érti.

³⁾ Herodot I 172; PW I. 44.

Bar-Tit, Bar-Tama, Bar-Tina, Kasamgaz, Merigaz és Istamaah“. E két szó דפיק חית fordított sorrendben ismételve van, a mi gyakran történik, mint pl. αβλζνζδζνζλβζ. Kohut (Angelologie 90) ezt nem ismerte fel és az egyik דפיק-ot, melyet különben önkényesen „megpukkad“ szóval fordít, törölte. Ez a szó azonban azt jelenti, hogy a megszállott a démontól meg van töltve, teletömve. Az említett démonokról, valamint a mindjárt nevezendő פנדא שיריק-ról Kohut kimutatja, hogy ezek daevák.

17. Az árnyékszék démona ellen: אקרקפי דארי ואאוי' דגורייתא אשכחתו לשידאי בר שיריקא פנדא כמישרא דכרתי חכמיה בלועא דחטרא חטרתיה.

„A hím oroszlán fején és a nöstényoroszlán orrán találtam Sidáj bar Sirika Pandat. Beledobtam őt egy salátagyba és vertem őt egy számár állkapcsával.“

18. Ha az ember torkán megakad egy csont, hozzanak ugyanabból a fajtából egy más csontot, tegyék a fejére és szóljanak ekképpen: חר חר נחית בלע בלע נחית חר חר. Egy, egy, lemegy, nyeld; nyeld, lemegy, egy, egy“. Ha szálla¹⁾ akadt meg, szóljanak ekképpen: ננעצתא כמחט ננעלתה כתרס שיא שיא. „Megakadtál, mint tű, bezárva, mint páncélzél által, sülyedj, sülyedj“. Az első orvosság Pliniusnál (n. h. XXVIII 12) is előfordul. Figyelemre méltó, hogy a talmud (Sabbath 67 a lent) azt mondja, hogy a palesztinai amóra R. Chijja bar Abin az összes, előtte előadott szokásokat amorita eredetűeknek nyilatkoztatta ki, kivéve a fenti kettőt. Előbből az következik, hogy e gyógymódok görög eredetét ismerte. Az első formula négy szóból áll, melyek a formula második felében fordított sorrendben ismételtetnek.

19. Ha asszony kigyót lát és nem tudja, nem keltette-e fel a kigyó vágját, akkor dobja elébe ruháit; ha ezekbe betekerődzik, akkor vágya az asszonyra irányul, ha nem, akkor nem. Mikép segítsen magán? A nő végezze a coitust a kigyó előtt vagy pedig vegyen hajaiból és körmeiből és dobja a kigyó elé szólván: דישתנא אנא „menstruáló vagyok“²⁾. A kigyó az igazi bűvészállat. Tisztulási vért gyakran használ a bűvé-

¹⁾ Kiadások לאדרא, Aruch לאדרא שיא; helyett az Aruch שח-ot olvas.

²⁾ Sabbath 110 a.

szet, melyben a menstruáló nő is sűrűn szerepel. D a s t á n a e szerint biztosan perzsa szó,¹⁾ a mely az összefüggés követezte értelemmel bir és perzsa babonával állunk szemben.

20. A nők folyásának gyógyítására több szert ajánlanak, melyek más összefüggésbe tartoznak. Valamennyinél azonban ezt kell a betegnek mondani: קום מניך. „Folyásod szünjék meg“²⁾.

21. Páros számok (זוגות == párok) szerencsétlenséget jelentenek, ugyanazért ne igyék az ember két pohár bort stb. De magasabb számoknál, pl. 10 stb.-nél, már nem baj, ha párosak is. Ha már most valaki figyelmetlenségéből e szabály ellen vétkezett és ily módon a démonok pajkosságának tette ki magát, vegye jobb hüvelykujját bal kezébe és bal hüvelykujját jobb kezébe és szóljon ekképpen: Ti és én hárman vagyunk. Ha erre hallja: Ti és mi négyen vagyunk, szóljon: Én és ti öten vagyunk s így tovább. Megtörtént egyszer, hogy a démon 101-nél a dühtől megpukkadt³⁾. A szentföldön a páros számokra nem voltak tekintettel. „A szabály ez: azokkal, kik ügyelnek reá, a démonok is pontosan veszik, másokkal nem“⁴⁾.

22. Amémar azt mondá, hallottam a boszorkánynők fejétől, hogy az, a ki boszorkányokkal találkozik, szóljon ekképpen:

הרי חמיטי בדיקולא בו"א לפומיכו נשי דחרשייא קרה קרחיכי פרה פרחיכי איבדיר תבלוניכי פרחא זיקא למוריקא הדתא דנקטיתו נשים כשפנית אדחנני וחננכי לא אתיתי לנו השתא דאתיתי לנו קרחנני וחננכי

„Forró embersár lyukas kosarakban szátokba, boszorkák! Fejetek legyen kopaszszá, kenyérmorzsátokat hordja el a szél. Szórja el fűszereiteket. Kallódjon el a kezetekben tartott sáfrány. Boszorkányok! A meddig kegyesek voltak irányomban és én elővigyázó voltam, nem kerültem közétek,

1) Kohut s. v. דשתנא (III 168 b lent).

2) Sabbath 110 b.

3) Peszáchim 110 a.

4) ib. 110 b fent: כלל דמלתא כל דקפיד קפדי בהדיה וכל דקפיד קפיד. A varázs hatásosságának első és főfeltétele a zsidók-nál is az ennek erejében való hit. V. ö. Nedárim 32 a כל המנחש לו נחש: j. Sabb. VI vége felé (8 b): כל המנחש סופו לבא עליו azaz a bűvészet (előjelek) csak annak árt, a ki hisz benne.

most megcselekedtem és ti nem vagytok kegyesek irányomban¹⁾).

Ennek a megigézéstől megvédő mondásnak elemei mutatják, hogy mily dolgok birnak varázsló és varázstörő erővel. Az emberi szóval lehet varázsolni, embersár megtöri a varázst; innen érthető az első drasztikus mondat. Haj és kenyérmorzsa alkalmas varázsszerek, épígy a kézben tartott sáfrány; ez okból kívántatik, hogy ezek a szerek pusztuljanak el.

23. Ha két asszony a kereszttuton ül, az egyik az ut egyik szélén, a másik pedig a másik szélén és arczukkal egymás felé fordulnak, akkor biztosan varázslással foglalkoznak. Hogy segítsen ilyen esetben az ember magán? Ha van más ut, menjen az ember azon; ha nincs más ut, de még egy ember, akkor fogódzkodjanak össze és így menjenek át az uton. Ha azonban nincs más utas, akkor szólj ekképpen: **אגרת אולת אוסא בלוסא מתקטלן בחיק קבל**.

„Agrath, Azlath, Uszia, Beluszia [démonok] nyilak által öletnek meg²⁾”). Itt világosan látjuk, hogy a varázsló démonokkal dolgozik.

24. Ha szerdán vagy pénteken este vizet iszunk, a gonosz szellem veszélyének tesszük ki magunkat. Mit csináljunk? A 29. zsoltár 3—10 verseinek recitálásán kívül (fent 10. szám) megelőzhetjük még a veszélyt, ha így szólunk: **לול שפן אנירגון אנירדאפן בין כוכבי יתיבנא בין בלעי שמיני אוילנא**. „Lul, Sáfán, Anigrón, Anirdafín, csillagok között ülök, kövérek és soványok között járok“ vagyis a nevezett négy démon mást választhat magának. Vagy költsünk fel valakit és szóljunk hozzá: Én N. N. asszony fia vizre szomjazom! azután ihatunk. Vagy kopogjunk a fedéllel a korsón vagy dobjunk valamit a korsóba, azután igyunk³⁾). Kopogással elkergetjük a démonokat, épígy valamely ércztár gygyal. Az ércz hangja általános hit szerint elriasztja a kísérteteket, ezért szerették a fémből készült amuletteket.

1) Ugyanott.

2) Peszáchim 111 a. Rási szerint fordítottunk, ki Ezekiél 26, 9-ra hivatkozik. **חיק קבל** hiányzik Levynél.

3) Peszáchim 112 a.

25. Folyókból és tavakból nem szabad éjjel vizet inni, mert a Sabriri démon [Sámuel b. Méir: vakság(?)] veszélye kísért. Hogy segít az ember magán? Ha jelen van még valaki, költse fel és szóljon hozzá: Én N. N. fia vizre szomjazom. Ha nincs más, szóljon az ember önmagához: N. N. anyám (vagy Immi?) mondá nekem, óvakodjál Sabriritől:

שברירי

ברירי

רירי

ירי

רי

azaz Sabriri briri riri iri ri¹⁾; vizet iszom fehér serlegből. Ilyen háromszöget gyakran képeznek bűvös szavakból. Így pl. a mágikus 7 magánhangzóból αεηουωω, miről a mystikus istennevekről szóló fejezetben bővebben fogunk szólani. A fehér, azaz uj, talán ezüst serleg a fémnél fogva, melyből készült, elhárítja a varázst, mint a fehér ezüst denár, melyet már említettünk. A mocsarakban démonok tartózkodnak²⁾.

26. A rászólás az ökrökre הן הן hen hen, az oroszánra הילני היא הילא da da, a hajóra הילני היא הילא hil ni, hajja, hila, hiluk, hulja³⁾.

Rasi szerint להיש=ניחה „ráolvasás“. Az öklelő ökröt tehát el lehet riasztani, ha rászólnak han-han vagy pedig — és ez látszik helyesebbnek — az ökröt han-han rászólás által munkára biztathatjuk. Ezek a rászólások mindenesetre bűvös jellegűek, mert a hajót is biztatják.

27. R. Asi mondá: A salátamérge ellen a retek használ; a retek mérge ellen póré használ, a póré mérge ellen meleg víz használ. Közbe szólj: קפא קפא דבירנא לך ולשב בנתיך ולשב כלתיך.

„Kappa, Kappa, emlékezem reád és hét leányaidra meg hét menyedre“⁴⁾.

¹⁾ Ugyanott és A. Z. 12 b; l. tószafóth az olvasásról. Brecher 203; Kohut 93; Joel 102.

²⁾ Peszáchim 112 b: Ne állj a barom elé, mikor a rétről (אגוז, = rét és mocsár), mert a sátán tánczol szarvai közt. Az öklelős marháról ugyanott még több dolog olvasható. Démonok tartózkodnak: romokban (Berákh. 3 a lent); a vizesurgó alatt (Chullin 105 b); a fürdőben (Kiddusín 39 b lent); árnyékszékekben.

³⁾ Pesz. 112 b.

⁴⁾ Ibidem 116 a 7. V. ö. Levy IV 349 a.

A méreg (= Kappa קפא) személyesítve van és mint ártalmas szellem szólíttatik meg. Már fent láttuk, hogy a betegségeket gonosz szellemekké finomították.

28. A veszett kutya ismertető jelei: szája nyitva van, nyála lefolyik, fülei lekonyulnak, farka két csipője között fekszik, az ut szélén jár és a kutyák megugatják. Némelyek azt állítják, hogy a veszett kutya is ugat, csak hogy nem hallatszik a hangja¹⁾. Marása ellen nem szabad a betegnek a kutya májhártyájából enni adni, mert az nem kipróbált gyógyítószer²⁾. Csupán egy második századbeli tanna, a R ó-m á b a n élt R. Mathia ben Charas ismeri el ezen medikamentum gyógyító erejét, melyet Galenos is ajánl.³⁾ II. Juda patriarcha (250 körül) Germani nevű rabszolgájának adott a veszett kutya májhártyájából, de nem gyógyult meg tőle. A veszett kutya marása, a kigyó csipése, az öszvér — a fehér kivételével — harapása után még senkisésem maradt életben⁴⁾. Feltehetjük, hogy mivel a három orvosság, t. i. sárgaság ellen szamarhus, veszettség ellen májhártya, a szájnnyílás kiütése ellen valamelyik por, melyeket Mathia ben Charas ajánl és melyeket a palesztinai tudósok nem tartanak gyógyító erejűnek, továbbá az érvágás fuldoklás rohama (סרנכס) ellen római eredetű⁵⁾. Egy babyloniai ámóra, ki 338-ban halt meg, a veszett kutya marása ellen egész más szer

¹⁾ Barajtha j. Jóma 45 b 12; b. Jóma 83 b lent csekély eltér ések

²⁾ Misna Jóma VIII 5 (83a): מי שנשכו כלב שומה אן מאכילין אותו ; מחצר הכבד שלו דר' מתאי בן חרש מתיר ; b. 84a: מי שנשכו כלב שומה מאכילין אותו ; מחצר הכבד שלו וכי דברו רמב"ה חכ"א באלו אין בהם משום רפואה ; מחצר הכבד ; ייתרת על הכבד ; l. erről Dillmann kommentárját Leviticus 3, 4-hez.

³⁾ Lásd Fuchs, Fleckeisen, Jahrbücher für classische Philologie 40 (1894) 139. lap. De Galenos a gyógyító hatást inkább a májjal egyidejűleg adott orvosságoknak tulajdonítja. Midőn ezt írom, azt olvasom egy újságban, hogy valamelyik orvos az állati epe zsírában gyógyító szert talált kigyó és veszett kutya marása ellen.

⁴⁾ j. Jóma 45 b fent; Genesis r. 82. fejj. vége felé (311 a), hol חבבר és חבברה vegyes fajnak jelenti ki, azt mondja, hogy a fehér öszvér a veszélyesebb.

⁵⁾ Jóma 84 a lent. Galenos Rómában élt 164—167; ezután Palesztinát is beutazta; Mathia b Charas 150 körül virágzott. Sárgaság ellen Galenos szétmorzolt szarvasszarvat ajánl (Fleckeisen, Jahrbuch 40, 142).

ajánl. Abaji ugyanis azt mondja: Himhiéna¹⁾ bőrét kell venni és ráírni: **אנא פלניא בר פלניא אמשנא דאפא דיכרא כתיבנא עלך** (Kérem, ó Pelenia fia Pelenia, írd meg nekem a himhiéna bőrét, hogy a himhiéna bőrére írom ellened: khanti khanti kalorosz (némelyek így mondják: kondi kondi kalorosz) Jah Jah JIIVH Sabaóth ámen ámen szelah“

„Én N. N. asszony fia himhiéna bőrére írom ellened: khanti khanti kalorosz (némelyek így mondják: kondi kondi kalorosz) Jah Jah JIIVH Sabaóth ámen ámen szelah“
Ezután vetköztessék le a beteget, ássák el ruháját egy sírba tizenkét hónapra, azután vegyék ki, égessék el kemen-czében és a hamut a keresztuton szórják el. Ebben a tizen-két hónapban a betegnek csakis érczesöből szabad vizet inni, nehogy a vízben a démon képét lássa és ez által életve-szélybe döntse magát. Egy megtörtént esetben a szerencsét-lennek anyja aranyesövet készíttetett²⁾.

Az ember ruhái a talmud felfogása szerint az embert magát helyettesítik³⁾. Ha valaki veszett kutyához dörzsölődött, eldobja ruháit és szalad⁴⁾. Bizonyára azért is, mert a gonosz démonok a ruhát megszállták. Az ércz elűzi a démonokat, ezért kell az érczeső; a tűz szintén elűzi a démonokat, azért kell a ruhát elégetni. A sír és a keresztut mint varázshelyek nem hiányozhatnak. Az amulett anyagáról és tartalmáról még szönlunk.

29. Vakság ellen, mely az embert éjjel éri, így kell eljárni: Az ember vegyen egy ló- és tehénfark szőréből készült kötelet és kösse meg az egyik végével az ember és a másik végével egy kutya lábát. Ezután gyermekek háta mögött tört cserepeket üssenek össze és szóljanak: **אשא כלבא אכסא תרנוולא** (variáns **אסא**) „Vén kutya, bolondos kakas“⁵⁾.

Ezután hét házból vett hét husdarabot ajtóküszöbe lyukába kell tenni, melyek a város szemétdombján⁶⁾ even-

¹⁾ **אפא דיכרא** = **צבוע זכר**, melyet az ókorban mesés állatnak tartottak, a melyik hét év múlva nősténynyé változik át (v. ö. Levy IV 166 a. s. v. **צבוע**). Kondi perzsául az áldozó esésztét jelenti; azoknak tehát, kik azt mondják, hogy a bűvös ezédulára **קדרי** szót kell írni, igazuk lehet.

²⁾ Jóna 84a fent. Plinius XXIX 32.

³⁾ Bába Bathra 153 a lent: Rába ruhái a vízbe dobattak, hogy az átok, Rába hajója sülyedjen el. ily módon teljesüljön (fent 57. 1. 2. j.).

⁴⁾ Jóna 84a fent.

⁵⁾ Lásd Kohut I 308a **אשא**; Levy I 76a **אכסא**.

⁶⁾ Vagy a nagy nyilvánosság (v. ö. Peszáchim 114a 7) vagy pedig e hely varázssereje miatt.

dők meg. Erre oldja le a kötést lábáról és szóljon: שְׁבִירִי דְּפִלּוֹתַי בְּרַפְלוֹתַי שֶׁבָּקִינוּהוּ לְפִלּוֹתַי בְּרַפְלוֹתַי.

„N. N. asszony fiának vaksága hagyd el N-t N. asszony fiát.“
Végül lyukasztassék át a kutya szeme.¹⁾

Nappali vakság ellen. Az illető vegyen hét darab lépet hét baromból és tegye a sebész érvágó cserepére. A beteg üljön a szobában, egy ember kint. Ez szóljon: Vak! add ide, hogy egyem. A másik feleljen: Hol van az ajtó? Vedd és egyél! Miután evett, törje el a cserepet, különben ő kapja meg a betegséget²⁾.

Az első szer által a betegség a kutyára vitetik át; a hét darab hus, melyet megesznek, bizonyára áldozati szer-tartás utánnak. Az ajtóküszöb varázsszóval bir.

Az érvágó cserép a vér és piszok folytán tele van démonokkal, a hussal valószínűleg a vakság démonját a többi démonhoz akarják csalni. A cserepet eltörik, mert zaja elkergeti a démonokat, mint a gyermekektől a cserepekkel okozott zaj az éjjeli vakságot. Körülbelül így érthető ez a varázsszertele.

30. Orrvérzés megszüntetésére kóhént kell keresni, kinek neve Lévi, ez írja nevét לֵוִי fordítva, azaz יל ; ha nincs ilyen ember, akkor nemkóhént írja, szintén megfordítva, a következőt: אָנָּה פָּפִי שִׁילָא בֶר סוּמְקִי. „Én vagyok Papi Sila Szumki fia.“³⁾ Arra az esetre, hogy ez nem használ, más varázsszereket ajánlanak, melyekben bűvös füvek, az ág, gyapju, jobb és bal kéz stb. szerepelnek. Ha ez sem jár sikerrel, akkor a beteg üljön a vizcsurgó alá, a hol tudvalevőleg démonok tartózkodnak, és hozzanak vizet és öntsék reá, szólván: Amint megszűnik ez a víz, úgy szűnjön meg N. N. vérzése. Vagy írják a következő amulettet: מַעַם דְּלִי בְּמִי כֶּסֶף מַעַם דְּלִי בְּמִי פֶּנֶם.⁴⁾

Az első orvosság, melyben egy לֵוִי nevű hátulról írott névvel a démont mintegy exorcizálja, zsidó szinezetet nyer. A második orvosságban a démonra ráíjesztenek azzal a kijelentéssel, hogy Papi Sila bar Szumkival van dolga.

1) Gittin 69 a fent. Brecher 212 hibás.

2) Gittin ibidem.

3) סוּמְקִי = lép vagy vörös.

4) l. c.

A bűvészpapyrusokban és máshol gyakran akadunk *špō špū-*vel bevezetett bűvészformulákra, melyekben a bűvész magát egy hatalmas démonnal, sőt istennel azonosítja. Az utoljára nevezet amulettben a szavak az utolsó kivételével ismételve vannak. Az egész mondat nem érthető ugyan, de az világos, hogy viz és ezüst, melyek démonűzők, említettnek.

31. Lépí megdagadás ellen végy hét pióczát, száritsd meg az árnyékban és igyál naponta kettőt-hármat borban, vagyis három nap alatt valamennyit. A beteg mellett van tehát a hetes és hármas szám. A nap megtöri a varázserőt, ez okból árnyékban száritandó. Ha ez nem használ, akkor oly keeske lépjét kell venni, a melyik még nem ellett; ezt a kemenczében összemorzsolják, azután vele szembe áll az ember és így szól: „A mint ez a lép össze-száradt, úgy száradjon össze N. N. asszony fiának lépe is“. Ugyanezt a lépet a falon is lehet száritani¹⁾.

A bemutatott anyag vizsgálata néhány következtetésre vezet bennünket a bűvös mondásokat illetőleg. Mindenek előtt konstatáljuk, hogy egyetlenegy mondás sem származik palesztinai tanítóktól. Ezek beszélnek ugyan általánosságban mondások (ráolvasások) által véghez vitt varázsról, hisznek is ezek hatásában, de nem közölnek ilyeneket, ha csak nem akarjuk az amorita felkiáltásokat ilyeneknek tekinteni. Igazi zsidó körökben a bűvös mondásokat bibliai versekkel helyettesítették (8. s köv. számok), mi által zsidó-monotheista színezetet nyertek. A tannák emez írástudó bűvészet ellen is tiltakoznak, de már Jóchanan, a szent föld legnagyobb amórája, ajánlja. Különösen feltűnő a csipkebokor és a róla szóló íráshely felhasználása mint kuruzsló szer.

A babyloniai amórak azonban hamisítatlan bűvész-mondásokat közölnek, melyekben a varázslásban általánosan kedvelt démonok és barbar szavak sem hiányoznak. De bálványnevek ezekben sem igen fordulnak elő.

A személy, a kiért a varázst gyakorolják, nevén nevezetik meg, szülői közül azonban mindég az anyát és sohasem

¹⁾ Gittin 69 b. Az ürdögűző az exorcismusnál szintén a beteggel szemben áll (lásd alább 100. lap). Szüzkeeske faggyuját említi a párisi Papyrus 2709. sor (Wessely I 88). V. ö. még Peszáchim 42 b: kövér hus ilyen kecskéből.

az apát nevezik (12, 28, 29, 30 sz.), a mint ez más népek varázsszövegeiben is szokásos. Abaji nevelőanyja nevében azon szabályt közli, hogy minden mágikus mondásnál az anya nevét kell említeni.¹⁾ Nézetem szerint ez a mágia őskorából való maradvány, midőn a gyermekek csak anyjukat ismerték. — Némely formulát kétszer mondanak, először előlről, másodszor hátulról kezdve (16, 18 sz.); másokat csak egyszer, még pedig hátulról (30. sz. és magyarázatunk szerint 9. sz. is). Ezen eljárás héber terminusa למסרע (30. sz.), a mi későbbi kutatásainkra nézve különös fontossággal bír. Minthogy a héber nyelvben ez időben magánhangzókat még nem irtak, a hátulról való olvasást a legtöbb esetben az egyes szavakra és nem az egyes szótagokra alkalmazták. Ezt a formulát בלע נחת חר חר fordított sorrendben így olvasták: חר חר נחת בלע. De találjuk azt az utasítást is, hogy אנא פפי שילא בר סומקי יל and לו megfordítva. Világos ebből, hogy a megfordítás utóbbi módja az írott talizmánban volt szokásban, míg az előbbi az élő szóval mondott varázsszövegben. Ugyanis az írott kép fordítva látszik, ha a hátsó oldalról nézzük. R. Chisza²⁾ is azt mondja, a frigy tábla előlről és hátulról volt olvasható, pl. ורס : סרו , ררה : בחר , בוכן : נבוכ. Kétségtelenül azt hitték, hogy a fordított írás vagy recitálás hatásosabb, hisz az volt rendeltetése, hogy ellenszerül szolgáljon, a varázst megtörje, megfordítsa. Azt is bátorodom állítani, hogy Rab Chisza idézett mondását ugyancsak a jelzett felfogás lengi át. Az amóra azt akarta mondani, a frigy tábla írása felette erős volt, az az erő sem hiányzott belőle, melyet kortársai és ő maga is az amulettek fordítva írt formuláinak tulajdonítottak.³⁾ — Mint a fordított olvasás és recitálás, az ismétlés (12, 27)

¹⁾ Sabbath 66 b : בשמא דאימא כל מנא בשמא דאימא. Rasi szerint = לחש. Deissmann Bibelstudien. 37. lap 2. j., erre a szabályra és felhozott bizonyítékainkra hivatkozhatott volna.

²⁾ Sabbath 104 a 12 : כתב שבלוחות נקרא מכפנים ונקרא סכחין.

³⁾ Rasi azt hiszi, hogy R. Chisza pusztán azt akarja mondani, hogy a betűk a táblákat átszúrták, minek következtében a ם és ם (ע is, a mely óhéber írásban egy kör) csak esoda által álltak meg helyükön. Ezt azonban Ch. már elég világosan fejezte ki első mondásában ; מים וסכין שבלוחות és בנס היה עומדן és nem volt szükség más mondásra, mely ezen felül רחם szavakkal vezettetik be.

is hatásosabbá teszi a mondást. — A számok közül kedvelik 3 (8, 31) vagy 3 szor 3 (10); továbbá 7 (10, 13, 30, 31) számokat. Az utóbbi számmal foglalkozott Grimm, *Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments* IV 132. A hármas és hetes szám a zsidó hagyományban százával található, úgy hogy azt a szabályt állították fel: Minden hét kedves¹⁾.

2. A m u l e t t e k.

Amuletteket oly célból használnak, hogy az embert vagy tulajdonát, mint házát, barmát stb., a varázslás, démonok és más körülmények gonosz behatása elől előre megvédjék, vagy a már beállott bajt, betegségeket és mindenféle károkat, elhárítsanak. Ez a szokás nemcsak a Keleten, hanem a Nyugaton is mind mai napig el van terjedve. Minthogy minden természeti népnél feltalálható, egészen bizonyos, hogy valamennyi népnél beenszületett, mint a varázslás maga, melynek ellenszerét képezi. Már a klasszikus népeknél is virágzott az amulettekben való bizalom és semmiféle okunk nincsen arra, hogy ezt a Keletről behozott babonának tekintsük²⁾. Amulettekről már a szentírásnak van tudomása, a mit „lechásim“ jelöl (Ézsaiás 3, 20)³⁾. Ha másképp is akarjuk ezt a szót magyarázni, nem kételkedhetünk azon tényben, hogy a bibliai időkben gyakran használtak talizmánokat, minthogy eredetileg minden ékszer védőeszköz volt.

A zsidó hagyományos irodalom az amulettet „kemea“ szóval nevezi meg, melynek töve *kōtēst* jelent; *kemea* tehát olyas valami, a mit az ember magára köt, úgy hogy a „felfüggesztésből“ vett etymologia a zsidó amulett számára lényegileg helyes.⁴⁾ Ezen elnevezés tisztán külső körülmények-

¹⁾ Peszikta Buber 154 b: כל השבעין הביבין.

²⁾ Az amulett fogalmának meghatározásáról, valamint a görögöknél és rómaiaknál való használatáról lásd PW. I 1984 s. köv. II.; Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* I 252 s. köv. II. A szó származását még nem találták meg, mert az arabs *hamale*t nem jelent felfüggesztett dolgot.

³⁾ V. ö. Winer, *Biblisches Realwörterbuch* I 56 és a biblia-kommentárokat Ézsaiás 3, 18; Genézis 35, 4 és más versekhez. A talmud amulettjeiről l. Hamburger, *Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud*, Supplementband II 8—11 lap; Joel, *Aberglaube* 87.

⁴⁾ Tószipta Demai II 18 (48₉) = A. Z. 39 a lent = Bekhóróth 30 b lent: מעשה באשה אחת שנישאת להבר נדתה קומעת על ידיו

ből van meritve és az amulettek tartalmára nézve semmit sem jelez. Tényleg nagyon különbözők is voltak ugy tartalomra, mint alakra nézve.

Mindenekelőtt konstatálandó, hogy az amulettek viselése nem volt eltiltva, sőt nagyon is el volt terjedve. Azon amulettek, melyek az elesettek csupasz testén találtattak (II. Makkabäusok 12, 40), a jamniai bálványtemplomból származtak, különben nem keltettek volna megütközést, minthogy az amulettek viselése nem volt eltiltva¹⁾. A mint a zsidó szabadságharczosok az amulettet ruhájuk alatt, csupasz testükön hordták — valószínűleg azért, hogy védőerejét az elrejtés által épségben tartsák — úgy viselték az egyiptomi harczosok a skarabäust egy gyűrűn (Plut. Is. 10, Aelian. Hist. Anim X 15). A kemeát különféle összefüggésben együtt említik a tefillinel (phylacteriumok); mint pl. hogy szabad-e szombaton viselni²⁾, hogy eszköznek tekintik-e, mely tisztátalanná válhatik³⁾, mi a törvény, ha elszakadt⁴⁾, tisztátalanság esetén hogyan tisztittatik meg ismét vízbe való bemártás által⁵⁾ stb. Kemea és tefillin ugyanis egyenlő törvényes szabványoknak voltak alávetve, mert mindkettő tartalmát áthatlan börtök vette körül, valamint a görögök és rómaiak is tokokban (bullae) viselték amulettjeiket. Ezen burokról világosan beszélnek; tisztátalanná válhatik mindaddig, míg az amulettül megvédendő tárgy belé van burkolva, máskülönben tiszta.⁶⁾

תפלין נישאת למוכס וקשרה על ידיו קשרים V. ö. még tősz. Kélim VI 1 (584₃₃) הכנרל משיקמע és Rasi Sabbath 61 a 5 alulról: קמיע אינו אלא קמיע. לשון קשר. Az amulett neve קמיע, hagyományos kiejtés szerint קמיע, Levy IV 326 קמיע-t pontoz.

¹⁾ ἱερώματα τῶν ἀπὸ Ἰαμνείας ἐιδώλων. Talán ἱερώματα = קדשין = aramul amulett.

²⁾ Misna Sabbath VI 2: לא יצא האיש . . . ולא בתפלה ולא בקמיע. בומן שאינו מן המומחה, tehát csak kipróbált amulettet szabad szombaton viselni.

³⁾ Szifra Weiss 53 b lent Leviticus 11, 32-re: כל כל לרבות הקלע והקמיע והתפלה.

⁴⁾ Tószifta Kélim Bába Bathra II 6 (592₁₃): הכדור והקמיע והתפלין. Misna Kélim 23, 1. שנקרעו.

⁵⁾ Misna Mikváoth X 2: הכדור והאמון והקמיע והתפלה אינן צריכין . . . שיבואו בהם המים.

⁶⁾ Tószifta Kélim Bába Meezia I 12 (579₁₇): עיר שכורך בו את הקמיע: טמא, פשטו טהור, מטמא ומטהר אפילו עשרה פעמים ביום.

Egy ilyen bőrdarabot, mely egy amulettnek burokul szolgálhatott, szombaton nem volt szabad az utcán vinni¹⁾. Léteztek azonban burok nélküli amulettek is²⁾.

Az amulett maga állhatott egy teleirt tárgyból vagy növénygyökerekből.³⁾ Ugy látszik, hogy bőrbevarrott gabna-szemek is amulettül szolgáltak, mivel el van tiltva, hogy a második tizedből, melyet a tulajdonosnak Jeruzsálemben kellett elfogyasztani, amulettet készítsenek.⁴⁾ A mit a bálványnak füstölögtek vagy az aséra fájának néhány forgácsát különösen gyógyító erejűnek hitték, azért világosan el volt tiltva, hogy e tárgyakból amulettet készítsenek⁵⁾. Különféle növények agörögöknek és a rómaiknak is sokféle czélra való amulettekül szolgáltak⁶⁾. „Az ország lakói a hajó fájából amuletteket készítenek, melyeket megbabonázás ellen nyakukra akasztanak“ mondja Abydenos, Fragm. 16 (Lenormant 170). Növényeknél gyakrabban használtak fémlemezket amulettekül, melyeket egy felsőből s egy alsóból állítottak össze.⁷⁾ Nem világos, hogy mit jelentenek a falemezek, melyeket a kemeával összefüggésben egyszer emli-

1) Misna Sabbath VIII 3: עור כרי לעשות קמיע דובסוסמוס כרי ; j. Sabb. 11b 42 más olvasást idéz: עור כרי ליתן על הקמיע, mely szabatosabb, mert az amulett maga nem pergamentből állott. »On a constaté que les recettes écrites sur parchemin (breve) étaient rares et que l'usage général était de les graver sur une matière: les laminae argenteae et les laminae aureae sont spécialement recommandées par Marcellus Empiricus.« (Daremberg et Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines I 255 a).

2) Sabbath 61 b 1: הכא במאי עסקין במחופה עור.

3) Tószifta Sabbath IV 9 (1152s): בין בקמיע שבכתב ובין בקמיע: אחד קמיע של כתב ואחד קמיע של עקרין ; Sabbath 61 b: שבקרקין.

4) Tószifta Maaszér Sényi I 3 (861s): אין עושין אותו . . . מעשר שני. Lehet másképp is értelmezni.

5) Exodus rabba c. 16 fol. 64a Vilna: אי שמקטירין לעיניו או: טול מן האשרה ועשה בהן קמיע והתרפא אל תטול V. ö. Peszáchim 25a és A. Z. 28ab; I. fent 78. l. 1. j.

6) PW. I 52 köv. A zsidó amulett a klasszikussal összehasonlítva szegényes.

7) Tószifta Kélim Bába Meczia I 11 (5791c): קמיע של מתכות וכו' ; נתפרק, התחתון שמה והעליון שחר.

tenek.¹⁾ Egy bőrbe tekert gyöngyöt gyógyítószer gyanánt a marha nyakára kötötték.²⁾

Amuletteket t. i. nemcsak az ember, hanem a marha is viselt. A ló szeme közé róka farkot vagy egy karmazinszálat akasztottak, hogy megvédjék a gonosz tekintet ellen, míg más állatoknál a kemeát csak általában említik³⁾. Mint-hogy a ló nem sémi állat és Palesztinában, hol a mezei munkát tehenekkel, s az áruforgalmat szamarakkal látták el, sohasem lett igazán honos, már eleve feltehető, hogy ezen babona árja eredetű. Tényleg feltalálható a klasszikus népeknél.

Gyermekek gyakrabban viseltek amuletteket, mint felnőttek, még pedig a kezükben is.⁴⁾ Gyermekeknek ugyanis kisebb ellentállóképességük van, mint felnőtteknek és ennél fogva inkább ki vannak téve a szemmel való megverésnek. Kitett csecsemőket törvényeseknek tekintettek, ha nyakukra csomók, írott czédulák vagy másféle amulettek voltak kötve⁵⁾, mert ezen körülményből kitűnik, hogy az anyja gyermekét életben akarja tartani. Már ezen idegen szó pittakion (czédula) mutatja, hogy itt hellenista babonával van dolgunk. Szülők és dajkák az ókorban

1) Ib. I 12: פסלון שהוא כתב עליו את הקמיע טהור. Levy sub פסלון f a d a r a b o k n a k fordítja, Zuckermannel pedig kiadásához csatolt szójegyzékében f e m l e m e z e k n e k.

2) Misna Kélim XXIII 1 צרור המרגלית Rasi interpretatiója szerint Szanhedrin 68a. Talán nem valódi drágakőről vagy csak egy gyöngy szilánkjáról van szó.

3) Tószifta Sabbath IV 5 (11514) = b. Sabb. 53a lent: לא יצא הכוס [בשבת] כונב שועל ולא בזהרית שבין עינו וכי ולא בקמיע אעפ"י שהוא מומחא ויה הומר בכמה שאין באדם. Az állat e szerint kipróbált amulettel sem mehetett ki szombaton (l. erről még Sabbath 53 b), holott embernek ez meg volt engedve (misna ugyanott VI 2).

4) j. Sabbath 16b: בקמיע מומחה ביד תינוק.

5) Kiddusin 73b fent: רמי הומרא תלי פיתקא ותלי קמיעא אין בו משום אסור. Itt פיתקא (= πιττάκιον) írott és קמיעא növényekből álló amuletet jelöl. Bekhóroth 8b ezt a trófás elbeszélést találjuk: Az öszvér ellett és esikójának nyakára czédula volt ráfüggve תלי לידו (פיתקא), melyre rá volt írva: atyja házából 100.000 zuz követelése van. Az öszvér nem szül, (v. ö. lent 97. l.). A párisi Papyrusban (ed. Wessely Bécs 1888) 3141. sor ezt olvassuk: ζαὶ εἰς πιττάκιον ἐκπαυλὸν ἡγάγε τὰ ὀνόματα ταῦτα. A πιττάκιον szó a bűvészpapyrusokban többször fordul elő.

tényleg egy amulett ráfügglesztésével óvták a gyermekeket. Kített vagy dajkaságba adott gyermekekre valamely játékszert aggattak, hogy később megismerjék¹⁾. Szemmel való megveréstől amulettek (turpiculae res) mint skarabaeusok, gryllek, kis holdak²⁾ által óvták a gyermekeket. Nemcsak önmagukat, gyermekeiket, marháikat óvták ezen eszközökkel, hanem butordarabjaikat és edényeiket is. E célból a fogóra és lábra ráírták az istennevet.³⁾ Müller (Maszecheth Szóferim 78 l.) azt állítja, „hogy a fölébredéskor rögtön az istennév legyen szemük előtt és álmukban védelme alatt álljanak.“ Egészen téves. Megbabonázástól akarták megóvni a házi eszközöket és különösen az ágyat.

Már említett idézetekből tudjuk, hogy gyermekek az amuletteket kivételesen kezükben⁴⁾, rendszeren pedig nyakukon viselték. Az amuletteket — úgy az írottakat mint a növényi-eket — nyaklánczokra, gyűrűkbe vagy más ékszerekbe erősítették⁵⁾. Ábrahám nyakára függesztve viselt egy drágakövet, minden beteg, ki azt látta, rögtön meggyógyult⁶⁾. Minden ékszer eredetileg elhárító eszköz volt, minek azonban a talmudi időben többé nem voltak tudatában. Az amulettek néha kivájt botba helyezték, mely ezáltal annyival is nagyobb véderejű volt, minthogy az emberek nem sejtették benne az amulettet. Az amulett mintegy elrejtett fegyvert képezett. Valamint egy atya fiának ily botot ad, hogy varázs és gonosz tekintet elől megóvja, úgy adá Isten Izráélnek a tórát, hogy megvédje⁷⁾. Az áldás Numeri 6, 24—26

¹⁾ Daremberg et Saglio. Dictionnaire I 255 b és 1561 a lent.

²⁾ Pauly IV 1408.

³⁾ Sabbath 61 b: Arákhin 6 a.

⁴⁾ V. ö. még Sabbath 61 b lent.

⁵⁾ Tósz. Sabbath IV 10 (115, 30); j. Sabbath 8 b fent: יוצאין בקמיע מומחה בין בכתב בין בעשבים ובלבד שלא יתנו לא בשיר ולא בשבעת . . . ממונה מלתיה בההן מלתיה. Levy III 508b így fordítja: „hohles Rohr oder eine längliche kanalförmig gebogene Tasche.“ Ez nem illik az összefüggésbe. Ugyanott azt a kérdést is felvetik, vajjon szabad-e az összeköttetés-vel (Levy III 52 b szerint olvasandó מנייק = *μνιίκ* vagy *μνιίκ*) kimenni?

⁶⁾ Tósz. Kiddusin V 17 (343 27). Ábrahám halála után Isten ezt a *מרגלית מורה*-t a napra (*גלגל המרה*, vagy más olvasat *מיום*) függesztette fel.

⁷⁾ Lev. rabba 25. fejezet elején: נתן בו קמיע ונתנו נטל מקל וחקקו ונתן בו קמיע ונתנו לבנו וכו'.

megóvja Izraélt a gonosz tekintet elől, mint egy amulett, mely egy emberen van¹⁾. Jákob öt amulettet tartott kezében saját, atyja, stb. érdemeit, a miért is az angyal nem birt vele²⁾. Ugy látszik, hogy a kemeát rendesen a karon hordták, mert azt mondják, a király karján hordja a tórát mint egy amulettet³⁾; éppúgy karjára akasztja Isten a szélvész mint egy kemeát⁴⁾.

Az amulettek főczélja vagy a gonosz tekintet és más varázs elhárítása, vagy már beállott betegségek gyógyítása volt. Amulettek között megkülönböztettek olyanokat, melyek egyszer, kétszer vagy háromszor gyógyítottak; melyek három különböző szemőlynél egyszer-egyszer, vagy egy szemőlynél háromszor használtak. Azon kérdést is szellőztetik, vajjon „kipróbált“-nak tekinthető-e oly kemea, mely a baromnál hatásosnak bizonyult⁵⁾. Mint minden népnél, úgy a zsidóknál is nemcsak a tudatlanok, „a nép“, hanem orvosok is használták az amulettet, a mint ez világosan meg van mondva. Minthogy a betegségeket, ha nem is valamennyit, démonok által okozottaknak tekintették, az amulettet mint démonüző eszközt is használták⁶⁾. A démonon egy amulett által, melybe neve be volt írva, vagy más módon lehetett uralkodni⁷⁾. Egy gáon (1000 körül) azon nézetten van, hogy: „különféle dolgok vannak, melyekben az angyalok saját belátásuk szerint cselekszenek és nem szorulnak fentről jövő engedélyre. Ezért írják a kameákat és mondják a ne-

1) Peszikta r. 5. fej. (9 b); Numeri r. 12. fejezet.

2) Genesis r. c. 77; Sir rabba 8, 5-re sub מי זאת.

3) Szanhedrin 22 a 15: עושה אותה [ספר תורה] כמין קמיע ותולה בבורעו תפלן בורעו, v. ö. tósz. Demai II 17 (4819): תפלן בורעו.

4) j. Sabbath 16 b = j. Joma 40 c 1. = j. Chagiga 77 a 1: וסערה: עשאה הקב"ה כמין קמיע ותולה בורעו.

5) Lásd e kérdésekről tószifta Sabb. IV 9. 10. (11525); b. talmud ib. 61b. Nevezetesen, hogy j. Sabb. 7 c fent babyloniai amórák magyarázzák, hogy mi tekintendő מומחה קמיע-nak. L. még j. Sabb. 8 b 3: נאמן הרופא לומר קמיע זה מומחה רפיתי בו ושנתי ושלשתי וכ"י עיי"ש

6) Peszáchim 116b 12, 16, 20; Gittin 69 a קרדייקוס = κρδισμός ellen (már említettük 12. l. 3. j.)

7) Bába Bathra 134 a Sámuel ben Mécir שיהיה שרים-hez; Aruch sub שם; Gittin 67 b: Rasi לשמוע בשרו את הרוח בשמו s máshol.

és sokfélét a tórából tartalmazott. Mindenki előtt világos, hogy ezzel az amulett tartalma nincs kimerítve, mert bizonyára benne volt még azon személy neve, kit meg kellett védenie, a mint a ráolvasások analógiája bizonyítja. Ugyanazon analógia alapján feltehető még, hogy nem hiányzott az amulettből a célzás azon veszélyre, a mely az illető személyt fenyegette, vagy a betegségre, melyben szenvedett. A barajtha célja nem az, hogy az amulett tartalmát leírja, hanem csupán azt a két körülményt emeli ki, melyeknél fogva ezeket meg kellene menteni és melyek folytán ezek szerzői szentségtelenséget követhetnének el. Feltűnő ez a kitétel, „az istennév betűi“ e rövidebb helyett „az istennév“. A már említett írott amulett (Jóma 84 a) daczára, melyben יה יה יה יקיה צבאות foglaltatik, a feltűnő kitételből „az istennév betűi“ arra lehet következtetni, hogy az amulettekben az Istennek nem csupán a szentírásban szokásos megjelölései használtattak. De erről egy későbbi fejezetben fogunk beszélni.

Sajátságos ez a kitétel is „sokféle dolog (ענינים) a tóraból.“ Ha ez alatt szóról-szóra kiírt bibliai verseket kellene érteni, mint Rasi és mások értelmezik, akkor más megjelölést, pl. מוקראות, בתובים, פסוקים és hasonlót várnánk. Az első sorban említett benedictiók e magyarázatnak ellentmondanak, mert ezekben rendszerint nem foglaltatnak szó szerinti bibliai idézetek. Rasi ugyan meg akarja előzni ezt az ellenvetést, midőn Sabbath 61 b az ujévi imát említi, melyben, mint ismeretes, az előírt szabály szerint a szentírás mindhárom részéből egész versek idézendők. Ezzel azonban a nehézség nincs megszüntetve, mert nem lett volna szabad benedictiókról általában beszélni, minthogy ezek csekély kivétellel nem tartalmaznak írásidézeteket. Rappaport a mi berák-hótjaink alatt tényleg az agáda valamely külön, közelebbiről meg nem jelölt fajtáját akarja érteni¹⁾. Ha szabad egy feltevést kockáztatnunk, inkább oly hymnusokra gondolnánk, a milyenek a gnostikusoknál szokásosak voltak. Jósze ben Chalafta azt mondá: legyen osztályrészem azok között, kik a hallélt naponta recitálják, mely kívánság ellen a talmud egy másik barajthát idéz, mely szerint a minden-

¹⁾ Erech Millin 8b: a bizonyítékokat בריות ezekre igéri. a szótár azonban tudvalevőleg az א betűn túl nem jutott.

napos halléolvasás istenkáromlás¹⁾). Kétségtelen, hogy Jósze gnostikus kívánságot fejez ki, a barajtha pedig antignostikus szabályt. A „berákhóth“ alatt tehát egészen jól a gnostikus dicsőítések valamely fajtáját lehetne érteni, ha nem is igazi zsoldárokat, legalább zsoldárutánczásokat²⁾). Ha meggondoljuk, hogy gnostikus bűvészek a bűvészet kivitele előtt ily hymnusokat énekeltek, ezt a feltevést annál inkább helyeselhetnénk, mert szerinte ברכות és קריעות szoros összefüggésben állnának egymással. De nem akarom ezt a feltevést tovább firtatni és csupán azt állítom, hogy מחרבה עניינת שבתורה nem jelenthet tisztán egyes bibliai verseket, mit pl. Exodus 15, 26 b gyógyításra vagy a 91 zsoldár 5. versét szellemek távoltartására, mert erre „sokféle dolog a tórából“ nem volna az illő kifejezés. Ez a magyarázat keletkezését csakis azon körülménynek köszöni, hogy a palesztinai hagyományban, mely a bűvészzel és eszközeivel csupán a vallástörvény szempontjából foglalkozik, sem amulettfeliratok, sem ráolvasások, sem más bűvészformulák nem maradtak fenn, minek következtében a talmudmagyarázók máshol megtartott, szegényes hagyományokból való következtetésekre voltak utalva.³⁾

Héber zsidó adatok hiányában nemcsak meg van engedve, hanem szükséges is, hogy a kérdéses amulettek valószínű tartalmának felderítésére görög-zsidó forrásoknál keressünk felvilágosítást. E célra két görög-zsidó szöveget fogunk behatóbban megvizsgálni.

4. Két görög zsidó szellemidéző formula.

A hellenista zsidók a bűvésztől erősebben voltak megméltelyezve, mint az anyaország lakói, mivel hellenista nézetektől voltak telítve. De a hellenista zsidók is ragaszkodtak az Egyis-

1) Sabbath 118 b.

2) Dietrich A., Abraxas 70 lap: „Der Grundstock dieser doxologischen Psalmodien [a bűvészpapyrosokban], wie es auch in den Orakeln späterer Zeit immer wieder zu entdecken ist, geht allerdings auf die Ueberlieferungen der Juden zurück.“

3) Exod. 15, 26-ot emliti a misna Szanh. X 1; a 3 és 91 zsoldárt mint „démonok elleni éneket“ (שיר של פנעים) j. Sabb. 8 b 21: b Sebuóth 15 b. A kertszi mauzoleumban a 91. zsoldár görög nyelven a falra van írva (Revue archéologique 1884. évfolyam).

tenség eszméjéhez és bűvészetüket, a mennyiben ez nem pogány, hanem zsidó jellegű, bátran tekinthetjük az anyaország bűvészetének. Az utóbbi években tömegesen napfényre került bűvészpapirusok több részletét, továbbá némely feliratot bátran használhatjuk fel a talmudi bűvészet megfejtésére. Különösen tanulságos két kétségtelenül zsidó eredetű görög szellemidézés, melyeket közölni fogunk. Az első egy ólomtáblába¹⁾ van bevésve, melyet francziák ástak ki 1890 június hóban a régi Hadrumetum halottvárosában. Hadrumetum Byzacium vidékének fővárosa volt és Afrika római tartományban feküdt. A folytatólágosan, szóelválasztás nélkül, helylyel közzel latin betűkkel is irt feliratot először Maspero tette közzé, utána pedig Deissmann²⁾ faksimilével együtt. A hat helyen megsértett tábla a 3. századból származik és eredetiben következőleg hangzik:

Ὁρχίζω σε, δαιμόνιον πνεῦμα τὸ ἐνθάδε κείμενον, ἡ ὀνοματι ἡ ἀγία Αωθ

Αβ[αω]θ τὸν θεὸν τοῦ Αβρααν καὶ τὸν Ιαω τὸν τοῦ Ιακωβ, Ιαω

Αωθ Αβ[αω]θ θεὸν τοῦ Ισραηλ ἄκουσον τοῦ ὀνόματος ἐντίμου

4 ἐς δ καὶ [φοβ]εροῦ καὶ μεγάλου καὶ ἀπελθε πρὸς τὸν Ο(δ)ρβανόν, ὃν ἔτεκεν Οὐρβανὰ, καὶ ἄξον αὐτὸν πρὸς τὴν

6 Δομιτιανὰν, ἣν ἔτεκεν Κ[α]ρ[δ]ίδα, ἐρῶντα μαινόμενον ἀργυρο[δ]ν/-

τα ἐπὶ τῇ φιλίας αὐτῆς καὶ ἐπιθυμία καὶ δεόμενον αὐτῆς ἐπανελθεῖν

εἰς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ σύμβιο[ν] γενέσθαι. Ὁρχίζω σε τὸν μέγαν θεὸν

¹⁾ Fémlemezekről mint amulettekről lásd a talmudi bizonyítékokat fent 79. lap.

²⁾ Bibelstudien. Marburg 1895. 21 s. köv. 11., hol közelebbi felvilágosítást találhatni. Deissmann szövegét, melyet a Magyar Zsidó Szemle 1896. évfolyamában 43. s. köv. lapon is kiadtunk, itt újból lenyomatjuk. U. szövege, mint jegyzeteiből látom, Maspero szövegétől csak lényegtelen eltéréseket mutat. Az eredeti sorait megtartottuk. Kiegészítések [] pótlásokat < > jelekkel adjuk. A bibliára és a zsidó hagyományra emlékeztető részeket történetakarítás végett nem teljesen és csupán rövid megjegyzésekkel adjuk.

- τὸν αἰῶνιον καὶ ἐπαιῶνιον καὶ παντοκράτορα τὸν ὑπερ-
άνω τῶν
- 10 ὑπεράνω θεῶν. Ὁρκίζω [σε] τὸν κίσαντα τὸν οὐρανὸν
καὶ τὴν θά-
λασσαν. Ὁρκίζω σε τὸν διαχωρίσαντα τοὺς εὐσεβεῖς.
Ὁρκίζω σε
τὸν διαστήσαντα τὴν ῥάβδον ἐν τῇ θαλάσσῃ, ἀγαγεῖν καὶ
ζεῦξαι
[τὸ]ν Οὐρβανὸν, ὃν ἔτεκεν Οὐρβανὰ, πρὸς τὴν Δομιτιανὰν,
ἣν ἔτεκεν
[Καν]δίδα, ἐρῶντα βασανιζόμενον ἀγροπνοῶντα ἐπὶ τῇ
ἐπιθυμίᾳ αὐ-
- 15 τῆς καὶ ἔρωτι, ἵνα αὐτὴν σύμβιον ἀπάγῃ εἰς τὴν οἰκίαν
ἐαυτοῦ. Ὁρκί-
ζω σε τὸν ποιήσαντα τὴν ἡμίονον μὴ τεκεῖν. Ὁρκίζω σε
τὸν διορίσαν-
τα τὸ [φῶς] ἀπὸ τοῦ σκότους. Ὁρκίζω σε τὸν συντριβόντα
τὰς πέτρας.
Ὁρκί[ζ]ω σ[ε] τὸν ἀπο(ρ)οήξαντα τὰ ὕδα. Ὁρκίζω σε τὸν
συνστρέφοντα τὴν
γῆν ἐ[κ] τῶν θεμελίων αὐτῆς. Ὁρκίζω σε τὸ ἄγιον ὄνομα
ὃ οὐ λέγεται· ἐν
- 20 τῷ [· · ·]φ [ὁ]νομάσω αὐτὸ καὶ οἱ δαίμονες ἐξεγερθῶσιν
ἐκθαμβοὶ καὶ περὶ-
φοβ[ο]ι γεν[όμε]νοι, ἀγαγεῖν καὶ ζεῦξαι σύμβιον τὸν Οὐρ-
βανὸν, ὃν ἔτεκεν
Οὐρβανὰ, πρὸς τὴν Δομιτιανὰν, ἣν ἔτεκεν Κανδίδα, ἐρῶντα
καὶ δεόμε-
νον αὐτῆς, ἥδη ταχύ. Ὁρκίζω σε τὸν φωστήρα καὶ ἄστρα
ἐν οὐρανῷ ποιή-
σαντα διὰ φωνῆς προστάγ[μ]ατος ὥστε φαίνειν πᾶσιν ἀν-
θρώποις.
- 25 Ὁρκίζω σε τὸν συνσείσαν[τ]α πᾶσαν τὴν οἰκουμένην καὶ
τὰ ὕδα
ἐκτραχηλίζοντα καὶ ἐκβρά[ζ]οντα τὸν ποιοῦντα ἔκτρομον
τὴν [γ]ῆ-
ν ἅπασ(αν καὶ) καινίζοντα πάντας τοὺς κατοικοῦντας.
Ὁρκίζω σε τὸν ποιή-

- οαντα σημεῖα ἐν οὐρανῷ καὶ] ἐπὶ γῆς καὶ θαλάσσης
 ἀγαγεῖν καὶ ξεῦξαι
 σύμβιον τὸν Οὐρβαννὸν, ὃν ἔ[τ]εκεν Οὐρβανὰ πρὸς τὴν
 Δομιτιανὰν, ἦν
 30 ἔτεκεν Κανδίδα, ἐρῶντα αὐτῆς καὶ ἀγροπνοῦντα ἐπὶ τῇ
 ἐπιθυμίᾳ αὐ-
 τῆς δεόμενον αὐτῆς καὶ ἐρωτῶντα αὐτήν, ἵνα ἐπανέλθῃ
 εἰς τὴν οἰκίαν
 [α]ὐτοῦ σύμβιος γενομένη. Ὁρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν μέγαν
 τὸν αἰώ-
 [νι]ον καὶ παντοκράτορα, ὃν φοβεῖται ὄρη καὶ νάπαι καθ'
 δλῆν [τ]ὴν οἰ-
 κο[υ]μέ[ν]ην, δι' ὃν ὁ λέων ἀφίησιν τὸ ἄρπαγμα καὶ τὰ
 ὄρη τρέμει
 35 κα[ὶ] ἡ γῆ] καὶ ἡ θάλασσα, ἕκαστος ἰδάλλεται ὃν ἔχει
 φόβος τοῦ Κυρίου
 α[ὐ]τοῦ ἀθανάτου παντεφύπιου μισοπονήρου ἐπιστα-
 μένου τὰ
 [γενόμεν]α ἀγαθὰ καὶ κακὰ καὶ κατὰ θάλασσαν καὶ πο-
 ταμνὺς καὶ τὰ ὄρη
 κα[ὶ] τὴν γ[ῆ]ν, Λωθ Αβωθ τὸν θεὸν τοῦ Αβρααν καὶ τὸν
 [Ι]ω τὸν τοῦ Ιακωβ,
 Ια[ω] Αωθ Αβωθ θεὸν τοῦ Ισραὴλ ἄξον ξεῦξον τὸν
 Οὐρβανὸν, ὃν
 40 ἔτεκεν Οὐρβανὰ, πρὸς τὴν Δομιτιανὰν, ἦν ἔτεκεν Καν-
 δίδα, ἐρῶντα
 μαι[ν]όμενον βασανιζόμενον ἐπὶ τῇ φιλίᾳ καὶ ἔρωτι καὶ
 ἐπιθυμίᾳ
 τῆς Δομιτιανῆς, ἦν ἔτεκεν Κανδίδα, ξεῦξον αὐτοῦς γάμω
 καὶ
 ἔρωτι συμβιοῦντας ὅλῳ τῷ τῆς ζωῆς αὐτῶν χρόνῳ ποιη-
 σον αὐ-
 τὸν ὡς δοῦλον αὐτῇ ἐρῶντα ὑποπεισθῆναι, μηδεμίαν
 ἄλλῃ[ν]
 45 γυναικα μήτε προφθένον ἐπιθυμοῦντα, μόνην δὲ τὴν Δο-
 μιτια[νὴν],
 ἦν ἔτεκεν Κανδίδα, σύμβ[ι]ον ἔχειν ὅλῳ τ[ῷ] τῆς [ζωῆς
 αὐτῶν χρόνῳ],
 ἥδη ἤδη ταχὺ ταχὺ.

Ez a szöveg magyarul így hangzik:

- „Megeskettek démoni szellem, ki itt nyugszol, a szent névvel Aóth Abaóth, Ábrahám, Izsák és Jákob istenénél Jaó Aóth Abaóth Izraél istenénél. Hallgass a dicső és rettenetes 4 és 5 és nagy névre és siess Urbanoshoz, kit szült Urbana és hajtsd 6 őt Domitiándhoz, kit szült Kandida, hogy szerelmesen, örülten, álmatlanul szerelemtől iránta és vágytól kérje őt, hogy visszatérjen az ő házába, hogy hitvesévé legyen. Megeskettek a nagy Istennél, az örökkévaló és több mint 10 örökkévaló és mindenható, ki fenségesebb a fenséges isteneknél. Megeskettek arra, a ki az eget és tengert teremtette. Megeskettek arra, ki a jámborokat külön választja. Megeskettek arra, a ki kettéválasztotta a pálczát a tengerben, hogy vezesd és kösd össze Urbanost, kit szült Urbana, Domitiándhoz, kit szült Kandida, hogy szerelmesen, 15 kínozva, álmatlanul utána való vágytól és szerelemtől, hogy hitvesül vezesse őt házába. Megeskettek arra, ki az öszvért meddőnek teremtette. Megeskettek arra, ki elválasztotta a világosságot a sötétségtől. Megeskettek arra, ki a sziklákat szétmorzsolja. Megeskettek arra, ki szétépte a hegyeket. Megeskettek arra, a ki összetartja a földet alapzatain. Megeskettek a szent névre, mely nem ejtetik ki az emberek között. 20 Megnevezem azt és a démonok felzavartatnak iszonyodva és rettegve, hogy vezesd el és kösd össze hitvesül Urbanost, kit szült Urbana Domitiándával, kit szült Kandida és ő szerelmesen kérje őt; már, gyorsan! Megeskettek arra, ki 25 világítót és csillagokat tett az égre hangjának parancsa által, hogy világítsanak az összes embereknek. Megeskettek arra, a ki az egész lakott földet megrendítette és a hegyeket meghajlítja és felemeli, ki az egész földet megreszketteti és összes lakóit megújítja. Megeskettek arra, ki jeleket mutatott az égen és a földön és a tengeren, hogy vezesd el és kösd össze hitvesül Urbanost, kit szült Urbana Domitiándhoz, 30 kit szült Kandida, hogy ő szerelmesen és álmatlanul az utána való vágytól kérje őt és könyöröggön, hogy házába visszatérjen, mint hitvese. Megeskettek a nagy istenre, az örökre és mindenhatóra, kitől félnek a hegyek és a szakadékok az egész földön, ki által az oroszán elbocsátja zsákmányát és a hegyek reszketnek és a föld és a tenger, ki 35

által böles lesz mindenki, kit megszáll félelme az Urnak az örökkévidlőnek, halhatatlannak, a mindenlátónak, a rosszat-gyűlölőnek, ki tud minden jót és rosszat, mely történik a tengeren és a folyókon és a hegyeken és a földön, Aóth, Abaóth, Ábrahám, Izsák és Jákob istenére Jao Aóth Abaóth Izraél istenére: vezesd el és kösd össze Urbanost, 40 kit szült Urbana Domitiánával, kit szült Kandida, szerelmesen, örülten, kínozva szerelemtől és vonzalomtól és vágytól Domitiána után, kit szült Kandida. Kösd össze őket házassággal és szerelemmel együttélőlként életük 45 egész idejére. Csináld, hogy ő mint rabszolga szerelmesen engedelmeskedjék neki és sem más asszonyt, sem más leányt ne kíváncson, hanem csakis Domitiándt, kit szült Kandida, birja feleségül élete egész idejére; már, már! gyorsan, gyorsan!”

Először is konstatáljuk, hogy ebben a szellemidézésben egy szó sem található, melyet a zsidó törvény leghűbb ókori követője ne irhatott volna. Nem fordul elő egyetlenegy bálvány-név sem, csodálatosképen még angyal- vagy démonnév sem. A sírban lakozó démoni szellemet¹⁾ is csak általánosan nevezi. Ez a negatív tulajdonság a synkretismus mellett, mely a bűvészetben általánosan uralkodik, igen jellemző és pozitív bizonyítékot szolgáltat formulánk zsidó eredetére, akár zsidó, akár pogány nő volt a szerelemre epedő Domitiána, mert a bűvészfórmula tudvalevőleg és a mint már néhány példán láttuk, meghatározott alakkal bírtak, melyekbe a név és kívánság csak a varázs véghezvitelénél szurattak be. Csak egy isten az, kinek nevében a szellemet idézi és ezt az istent Ábrahám, Izsák és Jákob istenének és Izraél istenének nevezi. A tulajdonságokat, melyekkel felruházza, túlnyomó részt bibliai eseményekből és gondolatokból alakította, a mint már Deissmann bebizonyította és a mely sajátjának alapján feliratunkat „a ó-t-e-s-t-a-m-e-n-t-o-m f-e-l-i-r-a-t-i-e-m-l-é-n-e-k” nevezte. Utalván Deissmann magyarázó jegyzeteire, mi ismétlések kikerülése végett csupán néhány pontot világítunk meg és reméljük, hogy ezáltal feliratunkat közelebbről jellemezhetjük.

¹⁾ δαυμόνων πνεύμα = שר רוח, melyet Rasinal találtam, de a talmudból e pillanatban nem tudok rá példát.

A 2. és 39. sor eredetileg kétségtelenül így hangzott: τὸν θεὸν τοῦ Ἀβραὰμ καὶ τοῦ Ἰσραὴλ (Izω helyett) καὶ τὸν τοῦ Ἰσραὴλ (Izωου helyett) Ἰσὼ Ἀωθ Ἀβραωθ θεὸν τοῦ Ἰσραὴλ (Ισραυλ helyett) azaz Ábrahám és Izsák és Jákob istene J a ó A ó t h A b a ó t h. E mondat első felét Mózes II 2, 15 16. verseiben találjuk, a második felét pedig II Sámuel 7, 27 (s máshol), hol Isten így neveztetik: יהוה צבאות אלהי ישראל. Azt sejtem ugyanis, hogy Aóth Abaóth nem más mint a Sabaoth istennév mágikus rövidítése, a milyen Jao יהוה-ből. Minthogy a tetragramm betűk szerinti kiejtésétől borzadtak, rövidített nevet használtak. „R. Jirmija ben Eleázar mondá: Mióta a szentély elpusztult, elég a világnak, hogy pusztán két betűt (יה) használjon, mert az utolsó zsoltárvers azt mondja: Minden lélek dicsőítse Já-t¹⁾. Ez a kifejezés „használni“ oly cselekedeteket jelöl, melyeket bűvészetnek tekinthetünk²⁾. Ezt a felfogást tükrözteti Theodoret tudósítása, mely szerint egy zsidó, kitől kérdezte, hogy a szent négybetűs istennevet mikép kell kiejteni, azt felelte: Ja³⁾. Isidor (7. század) sem mond egyebet adatával „az ineffabile és gloriosum nomen ebből áll: „Ja Ja“⁴⁾ azaz a négybetűs istennév a kétszer kimondott יה-ből áll. Tényleg találjuk is e nevet kétszer téve egy amulettben Jóma 84a: יה יהוה צבאות יה יה. A bűvészpapyrusok szintén gyakran említik ιω-⁵⁾. Nevezetes a következő felirat: ιω ιω ιω δδωνι σαββαω⁶⁾, mely meglepően hasonlít a talmud formulájához. Ha ιω és δδωνι-t a יהוה-név kétféle kiejtésének vesszük, a két formula tökéletesen egyezik. A

¹⁾ Erubin 18b: יה יהוה לעולם ששתמש בבי איתחת.

²⁾ Barajtha Jóma 9b: „Mióta az utolsó próféták Chaggai, Zakcharia és Maleáki meghaltak, a szent szellem eltávozott Izraélről ויעדין דיי משתמשין בבת קול (Szanh. 11 a és Szóta 48 b: אעפ״כ) mégis használták a bathkolt“ (= valami égi hang, miről alább lesz szó). Lásd különösen Jellinek, Bét Hamidrás III 25 köv. és VI p. XXVIII, hol שמש olyasfélét jelent mint theurgiai mágia.

³⁾ Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft III 293. E szerint elesnek az összes következtetések, melyeket Dietrich F. e tudósításához fűz.

⁴⁾ l. c.

⁵⁾ Deissmann 7. lap.

⁶⁾ Kopp, M. F. Palaeographia critica IV. Mannheim 1829, 526 Deissmannál 7. lap. 2. jegyzet. V. ö. Pap. London CXXI. 649. sor ιω ιω σαββαω δδωνι αββασαζ.

hajót elnyeléssel fenyegető tengeri hullám élén fehér tűzsugár jelenik meg, melyet oly vesszőkkel vernek, melyekbe אֲדִיָּה אֲדִיָּה אֲדִיָּה van bevésve (Bába Bathra 73 a). Az első három szó Mózes II 3, 14 szerint ugyanaz az istennév, mint a tetragramm. Az amuletteken és a bűvészpapyrusokban gyakran előforduló Ιωω¹⁾ sem a kiejtett tetragrammaton, hanem szintén csak egyik helyettesítője, mint Ιχ. J a יה-nak a kiejtése, J a ο pedig יהו-nak. Mindkettő a ki nem ejthető isteni tulajdonnév helyettesítője, habár יהו a bibliában csupán összetételekben fordul elő. A talmud korában azonban Jahu-t (יהו) szintén önálló, a tetragrammot helyettesítő névnek tekintették. Bizonyíték erre a Széfer Jeczira, hol a mystikus permutatiók יהו-ból és nem יהוה-ból képeztetnek²⁾. „És oly kevésbé lehet kétséges, hogy ott, hol ΙΑΩ amuletteken, az ugynevezett abraxasgemmákon, ótestamentumi istennevek, zsidó angyalnevek vagy a patriarchák és más ótestamentumi személyek nevei mellett fordul elő, ezzel a Jaóval a יהוה tetragrammot akarják visszaadni. Az előttem ismeretes amulettek közt, melyeken Jaó olvasható, egyetlenegy sincs, hol valamely keresztény kifejezés vagy symbolum előfordulna³⁾. E nézetben osztozkodunk, de azon korlátozással, hogy Jaó a tetragrammot helyettesítő יהו nevet írja át, de nem képezi a teljes tetragramm kiejtését. Ezen állításunkat, úgy hisszük, feliratunkból bebizonyíthatjuk. A 2. és 39. sorban ugyanis említve va Jaó⁴⁾ és a 19. sor mégis azt mondja „Idézek a szent névnél, mely nem ejtetik ki“. Ennek nem

¹⁾ Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I 187 s. köv. II.: Wessely, Griechische Zauberpapyrus. Index sub Ιωω; Neue Zauberpapyri 826. sor: 'Ιωω ο ποιησας τον σύμπαντα κόσμον. Érdekesekek ezek az összeállítások: 'Ιωω Σαββαθ; 'Ιωω Σαββαθ αδωναι; 'Ιωω Σαββαθ αδωναι (u. o. az indexben) = יהו צבאות אדני.

²⁾ 1. fejezet יהו, יהוה, יהו, stb. Epstein, ki több jeles tanulmányt írt a „teremtés könyvéről“, a 2. századba helyezi és szerzőnek Elisa ben Abuját (Achér) tartja (Recherches sur le Séfer Yecira, külön lenyomat a Revue des Études Juives 28. és 29. kötetéből, 34. lap). Dietrich Z A W III 295 azt a kérdést veti fel, vajjon Jahu Isten önálló megnevezése volt-e? Fenti értelemben igennel felelek.

³⁾ Baudissin i. m. 187.

⁴⁾ A 2. (1. Jaó) és 38. sorban előforduló Jaótól elteltünk, mert itt Ιωω, mint már megjegyeztük, Ιωωωω-ból keletkezett.

tonis Aóth szót magyarázza.¹⁾ Ebben a jelentésben használják **צבאות** szót minden istennév megjelölésére a következő mondatokban: Nagy a megismerés, mert két Istennév között áll I Sámuel 2, 3; nagy a szentély, mert két istennév között áll Mózes II 15, 17.²⁾ Féltevéünket, hogy Aóth Sabaóth rövidítése, a hagyomány idézett mondásai, melyek szerint **צבאות** époly istennév mint יהוה, továbbá az a körülmény, hogy **אית**, mivelhogy **צבאות** jelentősebb alkatrésze, önmaga is istennévül szolgál, jelentékenyen támogatják, különösen, ha tekintetbe vesszük, hogy Sabaóth betűi bűvös hatásokat hozhatnak létre. Fejtegetésünk alapján ezt a mondatot $\text{Izo Aoth A\beta z\omega\theta \text{ } \tau\omega\sigma\text{ } \text{I}\sigma\phi\alpha\lambda\lambda}$ a héber יהוה³⁾ **צבאות** **אלהי ישראל** bűvészileg formált egyenértékének vehetjük. Féltevésem támogatására utalnom kell még arra a fontos körülményre, hogy feliratunk szerzője szellemidézésében egyetlen egy pogány elemet sem vett fel; nem valószínű tehát, hogy Aóth Abaóthban pogány istennév rejlik. Már az első szavak „megesketek [idézek] a szent névvel Aóth Abaóth“ a szentírásból vétettek, kombinálva Mózes I 24, 3 és Énekek Éneke 2, 7 (= 3, 2) verseiből. Az utóbbi hely így hangzik „megesketek benneteket Jeruzsálem leányai **בצבא של מעלה**“, mit a Rabba e helyre tekintet nélkül az utána következő mezei **שאר הצבאות** re **בצבא של מעלה** „az égi és földi seregeknél, a két seregnél“ szavakkal értelmezi. Feliratunk folytatólag „a dicső, rettenetes és nagy nevet“ emliti, a mi Deut. 28, 58 **השם הנכבד והנורא** és Deut. 10, 17 „mert יהוה a ti Istenetek, az istenek Istene és az urak Ura **האל הגדול הנכבד והנורא**“ kitételeiből van kombinálva. Megjegyzendő, hogy a tetragrammot Deut. 28, 58 után Szirach héber eredetije is (47,

¹⁾ Idézi Deissmann p. 36.

²⁾ Szanhedrin 92a¹ és Berákhóth 33a: **ואמר אלעזר גדולה דעה שנתנה בין שתי אותיות כי אל דעות י ואמר אלעזר גדול מקדש שנתן בין שתי אותיות שנאמר פעלת ה' מקדש אדני כוננו ידך**. Rasi két magyarázatot ad. 1. **אותיות** = **אותיות של שם** az istennév betűi; 2. **אותיות** = minden istennév az első jegyzetben idézett **צבא שלו** alapján, hol Rasi szerint = **מופלא** = kitünő. R. Eleázar két mondásának kombinációjában harmadszor is használja e kitétele: **בין שתי אותיות**.

³⁾ II Sámuel 7, 27; Ézsaiás 21, 10; 37, 6 és különösen sűrűn Jeremiásban, Ézsaiás 18, 7 **שם יהוה צבאות**.

18) a dicső névnek mondja,¹⁾ és hogy a halákha, a mely az isteni attributumok szaporítását megtiltja, csakis a Deut. 10, 17 nevezettek használatát engedi meg az imában²⁾. A szellemidézés bevezetése tényleg a mindennapi 18 áldásmondat elsejére emlékeztet, mely így hangzik: „Dicsőíttessél Te JHVH Istenünk és őseink Istene, Ábrahám Istene, Izsák Istene és Jákob Istene, a nagy, hatalmas és rettenetes Isten, a legmagasabb Isten“.³⁾ Ez az ima szintén bibliai szavakból és gondolatokból van komponálva, egészen úgy mint szellemidézésünk. — Feliratunk még más emlékeztetések is tartalmaz oly imákra, melyek mind e mai napig léteznek. „Az örökkévaló és több mint örökkévaló és mindenható Isten“ (10. sor) nem emlékeztet annyira Ézsaiás 26, 4-re és Exod. 15, 18-ra mint inkább אל העולם ועד העולם אתה אל Szifré I 92 p. 25 b 3, v. ö. II 47 p. 83 a 3. alulról). Feltűnő τὸν ὑπερῶνον τὸν ὑπερῶνον θεῶν „ki fenségesebb a fenséges isteneknél“, mert itt nemcsak istenekről, hanem fenséges istenekről van szó. A héber eredetiben talán így hangzott אל על כל העליונים⁴⁾. 17. sor: „Megesketek arra, ki elválasztotta a világosságot a sötétségtől“ in ultima analysi bizonyára Genézis 1, 4-re megy vissza, de teljesebben fedi: המבדיל בין אור לחשך; az epitheton „kia jámborokat elválasztja“ (11) emlékeztet לַעֲמִים בֵּין יִשְׂרָאֵל-רַחֲמָנָא-ra

¹⁾ Lásd észrevételeimet Revue des Études Juives XXXV 27.

²⁾ Berákhóth 33 b lent.

³⁾ Az ünnepélyes „Ábrahám, Izsák és Jákob Istene“ alkalmazásáról a bűvészfórmulákban lásd Deissmann 36 és az ott idézett irodalmat. A hagyomány az ősatyákat azokban az esetekben használja, midőn az ellentétet akarja hangsúlyozni Izrael és más népek között, a mi az említett bűvészfórmulákra érdekes fényt vet. Lásd pl. misna Bába Kamma VIII 9; Bába Meczia VII 1; Szifré II 15 (68 a lent): בני אברהם צחק; misna Demai VI 2 (= Bába Meczia 101 a 20) שרה אימית; Nedárim III 12 אברהם ירע. Midőn Eleázár ben Arakh az isteni trónkoesiről szóló tant (gnosis) előadta, tanítója, Jóchanan ben Zakkai, elragadtatva fején csókolta és szólott: אלהי אברהם יוכי | ארני | בריך | (j Chagiga 77a lent = tószipta Chagiga II, 1 p. 23 4 2, hol אלהי ישראל áll); Pap. London XLVI 481 (Wessely I 139) ἁβραάμ αἰωνοῦ εὐλογοῦντος (a. i. Ábrahám előtt bizonyára dittographia az előtte álló εὐλογοῦ-ból). Érdekes találkozás.

⁴⁾ Nem lehetne θεῶν helyett θεῶν-τ olvasni.

ugyanazon imában. De valószínűbb, hogy ez az epitheton Kórach és csapattja történetére czéloz, hol ezt olvassuk „**v á l j a t o k** el, egy pillanat alatt elpusztítom őket¹⁾. 23—24 sor „Megeskettek arra, ki világítót és csillagokat tett az égre“ . . . hogy világítsanak az összes embereknek eszünkbe juttatja a szombati és hétköznapi ima szavait: **יבאיר ויבאיר לארץ ולדרים עליה ולעולם כולו וליושבו**. Itt találjuk a jellemző szót „a föld lakói“, míg Genézis 1, 15 csak általában mondatik „hogy világítsanak a földre“. Szellemidéző formulánk az okból nevezi csak a holdat és csillagokat és nem a napot is, mert az éj a varázslás ideje, midőn a szellemek kísértenek.

Mielőtt e párbuzamokból következtetéseket vonnánk, feliratunk még néhány részletét és egy általános tulajdonságát kell megvilágítanunk. Czélzás történik az ég és tenger teremtésére (10. sor), Kórach történetére (11), a tenger ketté hasítására (12)²⁾, a világosság és sötétség elválasztására (17), a hold és a csillagok teremtésére (23), a jelekre, melyeket Isten az égen, a földön és a tengeren mutatott és Dániel megmenekülésére az oroszlán torkából (28 és 34; Dániel 6, 28)³⁾. A zsidó imák mind e mai napig ugyanezt a jelleget mutatják: czéloznak a szentírásban elbeszélt isteni csodáttettek, különösen a teremtésre és az egyiptomi rabszolgaságból való kiszabadításra. Az Isten jelzőinek szaporítása szintén

1) Numeri 16, 21 **והקדל**; 24 **והעל**; 17, 10 **הרמו**. Ábóth V 9 (Peszechim 54a) szerint a föld szájának megnyitása (**פי הארץ**), mely Kórach és társait elnyelte, azon tíz dolog közé tartozik, melyeket Isten pönteken teremtett. Tehát a világ esodáinak egyike. Lehetne még Ezra 9. és 10. fejezeteire: Nehemia 9. 2-re gondolni. Ez még mindig valószínűbb, mint az, hogy Szirach 36 [33] 11 s köv.-re czéloz, mint Deissmann 38 gondolja.

2) **τὸν διαστῆσαντα τὴν ῥάβδον ἐν τῇ θαλάσσῃ** helyett, mint már Deissmann 39 helyesen megjegyezte, **τὴν θαλάσσαν ἐν τῇ ῥάβδῳ** olvasandó. Feltűnő azonban, hogy Mózes nincs említve. Nem lehetne-e feltenni, hogy **ἐν τῇ ῥάβδῳ** = **במטה** fordítási hiba **במשה**-ből, vagy talán ily mondatból **משה על ידי במטה** **את הים הקדקד** három szó kiesett?

3) Deissmann 45 ragaszkodik **ῥοπαγγα** szóhoz, a mely Dániel 6. 28-ra való czélzás ellen szólana. Ez ellenében emlékeztetünk a Genézis rabba 99. fejezetére (370 a Vilna). Itt **מִטְרָף** (Gen. 49. 9) szó **מטרפה** **של תמר וכו'** magyarázatot kap azaz a mint Juda magát, Támárt és két fiát megmentette, úgy fogja Isten megmenteni Dánielt, Chananját, Misáclt és Azarját. Látjuk, hogy a midras Dániel megmentését helyünkkel megegyezőn a zsákmany elboesztatásának fogta fel (**מִטְרָף** = **ῥοπαγγα**).

a héber-zsidó imák tulajdonsága és nem csupán a hellenista-zsidó imáké¹⁾.

Nevezetes ez a jelző (16): „Megesketlek arra, ki az őszvért meddőnek teremtette“. Istennek ez a jelzője nem a biblia, hanem a zsidóság bibliautáni eszméiből folyt.²⁾ Ugy-látszik, kételkedtek abban, hogy az őszvért az Isten terem-tette-e, mert egyes fajt képez, és nem szaporodik. Ezért állítja Nehemia (150 körül) atyja nevében, hogy azon dolgok-hoz, melyeket az Isten a hatodik nap esti-szürkületkor teremtett, az őszvér is tartozik,³⁾ Isten teremtése tehát teljes volt, melyhez az emberek semmi újat hozzá nem adhattak. Még ez az állat is, melyet a régiek meddősége miatt meg-vetettek⁴⁾, létezését a mindenség teremtőjének köszöni. Fon-tos az a tény, hogy az őszvér egy bűvészeti ráolvasásban is előfordul.⁵⁾ Régi zsidó felfogás mutatkozik nézetem szerint a 27. sorban is e szavakban: $\kappa\chi\iota\ \kappa\chi\iota\omega\iota\zeta\omicron\nu\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\alpha\tau\omicron\lambda\omicron\upsilon\nu\tau\alpha\varsigma$ „ki a föld minden lakóját megujítja.“ A már említett reggeli imában szintén találjuk a következőt: „Isten megujítja minden nap a teremtés művét,“ mivel első sorban a nap és éj örökös változását gondolja. Ugyanezt a gondolatot azonban emberről is találjuk. Régi zsidó felfogás szerint az álom a halál egy hatvanadrésze. A Siralmak 3, 23 e szavai-hoz: „Uj minden reggelen hűséged“ ezt jegyzi meg a midras:⁶⁾ „Minthogy te (Isten) minden reggel megújítasz bennünket,

¹⁾ Deissmann 52: az ugyanott 2. Makkab. 1, 24-ből és Manasse imájából idézett imákhoz szintén találunk héber párhuzamos helyeket.

²⁾ Jób 39. 1—9, mire Deissmann 39 utal, csak mesterkéltlen hoz-ható az őszvér meddőségével összefüggésbe. Ide tartozó helyeket görög és római írokból Deissmann idéz, a talmud és midrásból Hamburger, Real-Encyclopädie I 735 és Levy II 297 b: IV 100 b — 101 a. Az általunk közölt, kérdéseinkre fontos nyilatkozatok a nevezett művekben nin-csenek meg.

³⁾ Peszáchim 54 a.

⁴⁾ Megilla 13 b lent (Horowitznál is, Sammlung kleiner Mid-raschim 66. lap) מִפְּדֵר szót így értelmezik: $\text{נִשְׁאַנֶּה עוֹשֶׂה כְּפִרְיָהּ וְנִשְׁאַנֶּה עוֹשֶׂה כְּפִרְיָהּ}$ Izrael — így szól e régi Háman vagyis az amóra perzsa kortársa — hasonlít az őszvérhez, a mely nem terem gyümölcsöt.

⁵⁾ Lásd fent IV 1 14. szám (66. l.).

⁶⁾ Genesis r. c. 78 elej. (295 a): Ékha r. e helyre (51 a): $\text{שֹׁחֵר עַל שְׂאֵתָהּ מִחֲדָשְׁנָה בְּכָל בֹּקֶר וּבֹקֶר אֲנִי יוֹדְעִין}$ Tób c. 25 (210 Buber): $\text{שְׂאֵתָתְךָ רַבָּה לְחַיִּיתָ לָנוּ אֶת הַמֵּתִים}$.

tudjuk, hogy nagy a te hűséged, hogy feltámaszszad a halottakat.“ A munkás fáradozik egész nap, lelke ki van merülve, midőn alszik, átadja Istennek megőrzésre, reggel mint új teremtmény tér vissza testébe.¹⁾ Feliratunk a megújítás ezen gondolatát világosan fejezi ki; de nem merném eldönteni azt, ha vajjon a feltámadásra szintén történik-e czélzás.²⁾

Észrevételeinkből kitűnik, hogy szellemidéző formulánk Isten jelzői közé nemcsak a biblia, hanem a zsidóság biblia utáni eszméiből is felvett néhányat. Bibliai szavakat, fordulatokat és gondolatokat tökéletesen oly módon alkalmaz, mint a héber-zsidó imák szerzői. Ezen imák nem idéznek bibliai helyeket szóról szóra, a hol ez előfordul, ott „a mint mondva vagy írva van“ formulával van ellátva. E formula nélkül nem volt szabad bibliai verset az imába bedolgozni. Feliratunk szerkesztője a szószerinti bibliai citátumok kerülésével csak az igazi zsidó eljárást követte és felvethető az a kérdés, honnan vette mozaikszerű munkájához a kavicsokat, a héber vagy görög bibliából? Deissmann feliratunkat „az alexandriai ótestamentum felirati emlékének“ nevezi. Ha a szerző bűvös mondását tisztán bibliai helyekből állította volna össze, akkor ezt az állítást bebizonyítottának tekinthetnők; de mivelhogy ez az eset nem forog fenn és nemcsak a szentírás körén kívül eső zsidó gondolatokra, hanem az imakönyvre való emlékeztetésekre is bukkanunk, ez a feltevés nem fogadható el minden fentartás nélkül. Sőt merem állítani, hogy Deissmann maga tudós magyarázataiban némely bizonyítékot szolgáltat saját állítása ellen. Nem volna-e különös, ha egy görög zsidó, ki „az alexandriai bibliában élt és gondolkozott“, a szentírás első versének reprodukálásában τὸν ποιήσαντα helyett τὸν κτίσαντα-t ír, a mi csakis Aquilánál, a héber szó „etymológiai“ fordítójánál, található? Épily feltűnő φωστὴρ (= hold zs. 74, 16 מִסְרָה וְשֶׁשׁ alapján) ebben a Gen. 1, 16-ra emlékeztető mondatban (10. sor) τὸν φωστῆρα καὶ ἄστρα ἐν

1) Sóchér Tób I. c. R. Alexandri nevében; v. ö. tőszafóth Berákhóth 12 a לְהַיֵּי. Mindkét helyen előfordul שָׁחַד = ζανίζω.

2) Deissmann nézete (44. lap): „man wird es aufzufassen haben als Ausdruck des Gedankens der Erhaltung der Menschheit durch das Emporsprossen immer neuer Generationen.“

ὁὐρανῷ ποιήσαντα, mire szintén csak Aquilánál (és Symmachusnál) akadunk¹⁾ Mondásunk nyelvének színezete sem a Septuagintáé, mint Deissmann következő nyilatkozata mutatja: „A szöveg teljesen ment a Septuaginta nyelvtani sajátosságaitól, melyeket félre nem érthető kifejezéssel hebraismusoknak szoktak nevezni“ (50. lap). D. ugyan különbséget tesz az alexandriai fordítás szótári és mondattani befolyása között, de azt hisszük, hogy oly szöveg nél, melyet a görög biblia gondolataiból és szavaiból e bibliában élő és gondolkodó zsidó összeragasztott, némi szintaktikai befolyásnak is kellene mutatkoznia.

A hadrumetumi ólomtábla, akár héberül, akár görögül beszélő zsidótól származik feliratának eredetije²⁾, az ózsidó bűvészet fontos emléke. E bűvészmondás jellemző és fő-tartalmát Isten jelzői teszik, melyek többé-kevésbé hű alakban, de nem szó szerint a szentírás elbeszéléseiből és gondolataiból vétettek. E mindenható Isten nevével arra idézi és kényszeríti a bűvésztábla a sár démonját, hogy keltse fel azt a szerelmet, melyre Domitiana epekedik. Bizonyára ily módon idézték illetve üzték el a betegségek stb. démonjait is, más szóval, az amulettek (kemeák) szintén ily tartalommal bírtak. Emlékezzünk már most vissza feltevésünkre Jaó Aóth-Abaóth-ról, hogy t. i. ezek a bűvös istennevek a tetragrammaton és Sabaóth rövidítései, akkor szellemidéző formulánkban feltaláljuk, „a név betűit és a sokféle dolgot a tórából“, melyek a barajtha szerint, melyből kiindultunk, az eulogiák és amulettek tartalmát alkották. Még csak azt kell kiemelnünk, hogy Isten tulajdonságai közül főképp azok hangsúlyoztatnak, melyek a mindenség teremtésére vonatkoznak, *maaszeberesith-re*, a hogy ezt a myistikus tant héberül nevezik.

Ugyanerre az eredményre vezet egy más „mondás“ rövid vizsgálása, melyet Dietrich A. Abraxas 138 s. köv. II. Pap. Paris 3009 s. köv. soraiból javítva újból kiadott és ala-

1) Theodotion 74 (73), 18 zsoltárra emlékezteti 12. sor (Deissmann 39); ἔσπερος (26. sor) a LXX ἐσπερος (Deissm. 44). Ezek szintén eltérések a görög bibliától.

2) A tábla speciális esetre vonatkozó helyek kivételével valamely bűvészkönyvből van leírva, úgy hogy az első szöveg szerkesztése legkésőbb a második századba teendő (Deissm. 48.)

posan kommentált. Ez a mondás befejező sorában önmagát h é b e r n e k nevezi. A szellem elűzésére éretlen olajbogyót és egyéb növényeket kell venni, közbe bűvös szavakat¹⁾ kell mormolni, azután szólni: Szállj ki (szellem) N. N.-ből. Ezután egy phylakterion²⁾ irandó czinklemezre, melyet a démontól megszállottnak nyakára függesztenek. A szelleműző a megszállottal szembe áll és exorcismusát e szavakkal kezdi: Idézlek a héberek istenénél, Jézusnál,³⁾ Jabaiae stb. Ezután következik a szelleműzés oly istennél, kinek epithetonjai főképp a szentírásból származnak.

A formula ezen része az eredetiben következőleg hangzik:

- 1 ὁρκίζω σε τὸν
σημανθέντα τῷ Ἰσραὴλ ἐν στόλῳ φωτίνῳ καὶ νεφέλῃ
ἡμερίνῃ καὶ ῥυσάμενον αὐτοῦ τὸν λαὸν ἔργου
Φαραὼ καὶ ἐπενέγκαντα ἐπὶ Φαραὼ τὴν δεκάπληγον
5 διὰ τὸ παρακοῦειν αὐτόν. ὁρκίζω σε πᾶν πνεῦμα
δαιμόνιον, ἀλλάττειν ὅποιον καὶ ᾗς, ὅτι ὁρκίζω σε
κατὰ τῆς σφραγίδος, ἧς ἔδειτο Σολομών ἐπὶ τὴν
γλῶσσαν τοῦ Ἱηρεμίου καὶ ἐλάλησεν. καὶ σὺ ἀλάλησον
ὅποιον ἐὰν ἧς ἐπουράνιον ἢ ἀέριον εἴτε ἐπίγειον
10 εἴτε ὑπόγειον ἢ καταχθόνιον ἢ Ἰεβουσαϊὸν ἢ Γεργε-
σαϊὸν ἢ Φερεξαϊὸν. ἀλάλησον ὅποιον ἐὰν ἧς, ὅτι
ὁρκίζω σε θεὸν φωσφόρον ἀδάμαστον. τὸν τὰ ἐν
καρδίᾳ πάσης ζωῆς ἐπιστάμενον, τὸν χοροπλάστην
τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων, τὸν ἐξαγαγόντα ἐξ
15 ἀδύλων καὶ πνικνοῦντα τὰ νέφη καὶ θετίζοντα τὴν

¹⁾ E varázsszavak közül felismerhetők: a hét bűvös magánhangzó α ε ι ου α ε ι ου α (= אֵ אִ אִי אִו אִיּוּ) és talán אֵ אִ אִי אִו אִיּוּ-ben.

²⁾ A varázsszavak ezek: ιαηω αβρωθιωχ [= אֵיִתִּיּוֹת אֲרַבְעָא] φθζ μεσεν τινιαω φεωχιαηω χαρσοα.

³⁾ Conybeare helyesen jegyzi meg (J. Q. R. IX 92 n. 1), hogy Ἱησοῦ hamis olvasás, mert a bűvészformula Dietrich szerint is Krisztus előtti időből származik. A többi bűvös név közül ιαβαααη = ιαβα (= a tetragramm szamaritán kiejtése) + ιαη (= אֵי); αβρωθ (lásd az előző jegyzetet); αα = אֵי; (vagy אִי אִי?); θωθ = Toth (egyipt. isten); αβαρυα; és αβραμυαρια; úgy látszik, betűáthelyezés által képzettett αβραμυ-ból; ελε ελω = אֵל és אֵלִי; αηω σου ιαβααη az első 7 betűben a 7 bűvös vokalist mutatja és ιαβααη talán emendálandó ιαβα + εχ-re (l. azonban a 3 i-ről Baudissin, Studien zur sem. Religionsgeschichte I 211).

- γῆν καὶ εὐλογοῦντα τοὺς καρποὺς αὐτῆς, ὃν εὐλογεῖ
 πᾶσα ἐνουράνιος δύναμις ἢ ἀγγέλων ἀρχαγγέλων.
 ὀρκίζω σε μέγαν θεὸν Σαβαώθ, δι' ὃν ὁ Ἰορδάνης
 ποταμὸς ἀνεχώρησεν εἰς τὰ ὀπίσω καὶ ἐρηθρὰ
- 20 θάλασσα ἠνώδενυσεν Ἰσραὴλ καὶ ἔστη ἀνόμεντος, ὅτι
 ὀρκίζω σε τὸν καταδείξαντα τὰς ἑκατὸν τεσσαράκοντα
 γλώσσας καὶ διαμερίσαντα τῷ ἰδίῳ προστάγματι.
 ὀρκίζω σε τὸν τῶν ἀρχενίων γιγάντων τοῖς
 πρησιῆρσι καταφλέξαντα, ὃν ὑμνεῖ ὁ οὐρανὸς τῶν
- 25 οὐρανῶν, ὃν ὑμνοῦσι τὰ περὺγάματα τῶν χερουβίμ.
 ὀρκίζω σε τὸν περιθέντα ὄρη τῇ θαλάσῃ εἰς
 ἄμμον καὶ ἐπιτάξαντα αὐτῇ μὴ ὑπερβῆναι καὶ
 ἐπύκουσεν ἡ ἄβυσσος καὶ σὺ ἐπάκουσον πᾶν πνεῦμα
 δαιμόνιον, ὅτι ὀρκίζω σε τὸν συνσεύοντα τοὺς τέσσαρας
- 30 ἀνέμους ἀπὸ τῶν ἱερῶν Αἰώνων, οὐρανοειδῆ,
 θαλασσοειδῆ, νεφελοειδῆ, φωσφόρον, ἀδάμαστον.
 ὀρκίζω σε τὸν ἐν τῇ καθαρᾷ Ἱεροσολύμῳ, ὃ τὸ
 ἄσβεστον πῦρ διὰ παντὸς αἰῶνος προσπαράκειται,
 τῷ ὀνόματι ἀντιοῦ τῷ ἡγίῳ ιαεὼ βαρρενύζον.
- 35 λόγος· ὃν ἰρέμει γένηα πυρὸς καὶ φλόγες περι-
 φλογίζουσι καὶ σίδηρος λακᾶ καὶ πᾶν ὄρος ἐκ
 θεμελίου φοβεῖται. ὀρκίζω σε πᾶν πνεῦμα δαιμόνιον
 τὸν ἐφορῶντα ἐπὶ γῆς καὶ ποιοῦντα ἔκτρομα τὰ
 θεμέλια αὐτῆς καὶ ποιήσαντα τὰ πάντα ἐξ ὧν οὐκ
- 40 ὄντων εἰς τὸ εἶναι. ὀρκίζω δὲ σὲ τὸν παραλαμβάνοντα
 τὸν ὀρκισμὸν τοῦτον χοιρίον μὴ φαργῖν καὶ
 ὑποταγῆσεται σ[ο]ι πᾶν πνεῦμα καὶ δαιμόνιον ὁποῖον
 εἴαν ᾖν. ὀρκίζων δὲ φύσα ἀπὸ τῶν ἄκρων καὶ τῶν
 ποδῶν ἀφαιρῶν τὸ φύσημα ἕως τοῦ προσώπου καὶ
- 45 ἐκκριθῆσεται. φύλασσε καθαρὸς. ὁ γὰρ λόγος ἐστὶν
 ἐβραϊκὸς καὶ φυλασσόμενος παρὰ καθαροῖς ἀνδράσιν.

Allusiókat találunk (2. sor) a tűz és felhőoszlopra (Ex. 13, 21 és Zsoltár 78, 14) Izraél megmentésére Fáraó elnyomása alól (3. sor); a Fáraút sujtó tiz csapásra (4. s.); a világosságot adó, az embert alkotó Istenre (Septuaginta Genézis 2, 7) és a mindenség teremtetőjére (12—16); Sabaóth nagy Istenre, ki a Jordánt és a vörös tengert kettéhasította (18—20. sor; v. ö. Józsuá 3, 13—17; Exod. 14, 21, 22;

Zsoltár 114, 3. 5; 78, 13); a 140 nyelvre¹⁾ és az elválasztásra (21–22; v. ö. Gen. 10. és 11. fejj.); a Khérubok szárnyaira (25); az Istenre, ki a tengernek határt szabott (26–27; v. ö. Zsoltár 104, 6. s köv. versek); arra, ki a négy szelet összerázza (29–30; v. ö. Jeremiás 46, 26 s más helyek). Ezután a szellemre idézi azt, a ki a tiszta Jeruzsálemben tartózkodik, kinek tiszteletére soha el nem alvó tüzet tartanak fenn és ennek szent nevét Jaeó Barrenuzoun (33–35). Más bibliai csélzások szintén világosak.

Érdekes zsidó szempontból a következő, lenyomatunk előtt található mondat: ὁ ἐπλάσεν ὁ θεὸς ἐν τῷ ἀγίῳ ἐκπυτῶν παρὰδείσῳ vagyis *a démon, kit az Isten szent paradicsomában teremtett*. A világteremtéssel foglalkozó spekulációt a tannák is paradicsomnak (pardész) nevezték. Négy tudós, Ben-Azzai, Ben-Zóma, Achér (Elisa ben Abuja) és Akiba bementek a *pardészba*; Ben-Azzai szemlélt és meghalt, Ben-Zóma szemlélt és elméje megzavarodott, Achér szemlélt és megnyeste a plántákat, Akiba békével ment be és békével ment ki.²⁾ Ez a „paradicsombámenetel“ szószerint és nem allegorikusan veendő. Gnostikusok, Ophiták, Bardesanes és mások szintén beszélnek az aetheri és pneumatikus paradicsomról.³⁾ A mint a mi exorcismusformulánkból kitűnik, a szent paradicsomban angyalok és démonok voltak. Talán szabad azt a feltevést kockáztatni, hogy a szóban forgó paradicsom materiális világunk mintája. A mi világunk ugyanis nem teremtett közvetlenül

¹⁾ = 2×70. Nem világos, miért veszi a 70 nyelvet 2-szer. A zsidó hagyomány Gen. 10. feje alapján gyakran beszél 70 nyelvről, egyházatyák 72-ről.

²⁾ Tószifta Chagiga II 3 (234 7); b. Chagiga 14 b lent; j. Jóma 77 b fent: . . . בן יוסי הצ"ץ נפגע . . . בן עזאי הצ"ץ ומת . . . ארבעה נכנסו לפרדס, בן עזאי הצ"ץ ומת . . . אחר הצ"ץ וקוצין את הנשיקות עליו הכתוב [Kóheleth 5, 5] אומר אל תתן את פיך לחשיא את בשרך, ר' עקיבא נכנס בשלום ויצא בשלום.

³⁾ Clemens Alex., *stromata* V; Jeromos, *contra haereses* I, 4 (Grätz, *Gnosticismus und Judenthum* 58. s köv. lap). Feltűnő, hogy Grätz az általa idézett nyilatkozatokat a „paradicsomról“ allegoriával a gnosissal való foglalkozásra vonatkoztatja, a mi, egyéb okoktól eltekintve, már azért is ki van zárva, mivelhogy a hét ég egyikébe helyeztetik. Azt állítja továbbá Grätz, hogy még senkinek sem jutott eszébe, hogy ezt a kitételt „bementek a paradicsomba“ szó szerint vegye, holott Rasi is így fogta fel, megjegyezvén: „Egy istennév segítségével felszálltak az égbe.“

az Isten által, hanem emanációi folytonos elanyagiasodása által jött létre. Ez a világ a szellemi isteni paradicsomnak durva másolata lenne. A négy tudós ezen paradicsom ültetvényeit szemlélte; kettő a dicsőség látását nem bírta el, az egyik meghalt, a másik megtévelyodott, Akiba minden baj nélkül tért vissza, Achér „megnyeste a plántákat.“ Mit kell az utóbbin érteni? A citált tószifta Achérre a Prédikátor 5, 5 versét alkalmazza: „Ne engedd szádnak, hogy tested bűnbe keverje és ne mondd az angyal előtt, tévedés volt, minek haragudjék az Isten hangod felett és elpusztítsa kezéd munkáját?“¹⁾ Ebből az látszik, hogy Achér az égi paradicsom felett kritikát gyakorolt vagy pedig varázsszavak segítségével pusztításokat vitt végbe benne. „A plánták megnyesése“ mindkettőt jelentheti²⁾. — Salamon mágikus pecsétgyűrűjéről, melyet Asmedai, a démonok királya, elnyelt, és arról, hogy az ily módon védtelenné vált Salamont 400 paraszanga távolságra eldobta, Gittin 68 b van szó.³⁾ De az ott elmesélt csodás történetekben a legtávolabbról sincs jelezve egy Jeremiás megszólaltatása. De említettik, hogy Géchazi, Elisa próféta szolgálja, Jeróbeam egyik bálványbikájának szájába bevéssett egy isten-nevet, a minek következtében a tizparancsolat első két igéjét elmondta⁴⁾.

Ki kell még emelni a jeruzsálemi templomban soha el

¹⁾ A jerusalmi i. h. e vers alkalmazását már nem értette pontosan és ez okból Achér későbbi életmódjára és cselekedeteire magyarázza.

²⁾ Ez sejtésnél több nem akar lenni és minden tanítást örömmel fogadok. Egész biztosnak tartom azonban azt, hogy ez a kitétel „be-mentek a paradicsomba“ szó szerint értendő. Épígy látták a „trónkoesi művét,“ a mint a tósziftából Megilla IV 28 (228, 1) kitetszik. Itt ugyanis a következő áll: „Sokan értelmezték a trónkoesit, a nélkül hogy életükben valaha látták volna.“ Ezen értelmezésnél is el lehetett vesztetni az életet (Sabbath 80 b). A mi helyünk ép úgy tartozhatik a מעשה מרכבה, mint a מעשה בראשית tanához. Ezek a mystikus disciplinák még nagyon homályosak (v. ö. tószifta Chagiga II, 1—7, b. talmud ugyanott 14. s köv.; jerusalmi e helyen). A מרכבה szakaszt (Ezekiel első fejezetei) szabad volt nyilvánosan felolvasni (tósz. Megilla IV 34).

³⁾ Salamonról és pecsétgyűrűjéről l. Dietrich 142. V. ö. fent II. szakasz 1. jegyzet.

⁴⁾ Szóta 47 a 31: שם חקק לה אפומא; mások azt állítják, hogy Géchazi a bálványt egy mágneskő (אבן שואבת) ráakasztása által a levegőben lógóvá tette.

nem alvó tűz megemlítését és azt a meghagyást, hogy disznó-hus élvezetétől tartózkodják. Ez utóbbi azt mutatja, hogy a bűvészkönyv, a melyből a mi ördögűző formulánk kivétetett, nem zsidó tanítványokat tartott szem előtt. Ez abból is következik, hogy a formula végén világosan ki van téve, hogy ez λόγος έβραϊσμός.

Akár egészben, akár csak részben zsidó tartalma a mi exorcismusunk¹⁾, az kétségtelen, hogy a szentírásra való célzások zsidó eredetűek.

Ebben tehát egy második példát látunk, hogy mit kell érteni a bibliából származó sokféle dolog alatt, melyek a kemeákban foglaltatnak. Nem szó szerinti idézetek, egyes bibliai helyek, hanem tartalmi reprodukciók, a melyeneket a még ma is létező benedikciókban találunk. Főlegesen külön hangsúlyozni, hogy a bibliai célzások nem tették ki a kemeák egyedüli tartalmát. Hiszen bűvészförmulánkban szintén találunk érdekes hivatkozást Salamon pecsétgyűrűjére.

A hagyomány nyilatkozatai és a segítségül idézett zsidó hellenista analógiák alapján föltehetjük, hogy az ó-zsidó amuletteknek következő alakjuk volt. A személy és anyjának, továbbá a démonnak vagy betegségnek neve. A démon és betegség alapján véve egy és ugyanaz, a mint az első fejezetben adott bizonyítékok mutatják. Azonkívül istennevek, ezeknek egyes betűi és Isten attributumai. Némelykor egyes írásversek, melyek gyakran megfordítva irattak, a mint a legközelebbi fejezetekben kimutatni reménylem.

5. A mystikus istennevek.

a) A név fontossága.

A név, melyet mi rendesen valamely véletlen dolognak tekintünk, a régiék nézete szerint az élő lények és élettelen tárgyak lényeges alkatrészét képezi, mely által legbensőbb magvuk nyilatkozik meg és jellemeztetik. Már a szentírás különös előszeretettel etymologizál személy- és helyneveket és benső vonatkozást talál a név és annak viselője között. „A milyen a neve, olyan ő“, mondják Nábalról (I Sámuel 25, 25) és Náami azt mondja, hogy ne nevezzék többé a „kellemes“-

¹⁾ Conybeare l. c. 92 a görög és nem a zsidó exorcismusekhoz számítja.

nek, hanem „keserű“-nek, miután a szerencsétlenség meglátogatta (Rúth 1, 20). Még inkább, mint az írás, hódol a tradíció azon elvnek, hogy nomen est omen, a mi a népetymológiáknak egész seregében jutott kifejezésre.

Szép nevet nagyrabecsültek¹⁾. Rabbi Méir a névre mindég tekintettel volt; egy emberben, kit Khidornak hívtak, nem bízott, mert Deuteronomium 32, 20 azt mondja: Khidór (כִּידֹר hamisság²⁾). A név a fődolog zsoltár 46, 9 szerint, hol שמח helyett olvasandó שמח³⁾. A neveknél négy dolgot emlitenek. Vannak szép nevű és szép cselekedetű emberek, csúf nevű és csúf cselekedetű emberek stb.⁴⁾ Ugy hangzik, mint a nominalismus és realismus harca, ha a felől vitatkoznak, hogy a szertartási törvények szempontjából azok az ételek és italok képeznek-e egy fajtát, melyek ugyanazon nevet viselik, vagy pedig azok, melyek ugyanazon ízzel bírnak⁵⁾. A tradíció szeret több nevet azonosítani és magyarázni; egy és ugyanazon személynek vagy tárgynak több nevet adni⁶⁾. A név megmásítása által az égben határozott szerencsétlenség elháríttatik⁷⁾. Különös erejük azon nevek, melyek egyik alkatrészük gyanánt az istennevet tartalmazzák. Minden angyal szíven tábla van és Isten neve minden angyal nevével egybe van kötve, mint Micháél, Rafáél⁸⁾; éppígy egybe van kötve Isten Izraél nevével⁹⁾. Isten csak a jóval

1) Nedárim 66 b: שמא שמה נאה? לכלוכית שמה אמר להן ר' ישמעאל
ברבי יוסין יפה קורין אותה לכלוכית שהיא מליכלכת במימן.

2) Jóna 83 b lent; ugyanott egy nő említették, kit בלה neve miatt Ezékiel 23, 43 alapján paráznasággal gyanúsítottak; Bába Kamma 119 b egy szójáték: מה שמך איכו, קצרא שמיה וקצרא שקיל ליה; Taanith 25 a 22 מה שמך איכו és más példák.

3) Berákhóth 7 b שמא נרים; Tanchuma Stettin p. 682: לעולם יבדוק אדם בשמות לקרוא לבנו הראוי להיות צדיק כי למעשים השם נרם טוב או גרם רע וכי.

4) Genesis r. 71 f. elején.

5) Abóda Zára 66 a: בתר שמא . . . bornál.

6) Erubin 19 a; Szanhedrin 82 a; 95 a és még sokszor.

7) Rós Hasána 16 b fent שני שמות (שרה: שרי) שני השם mellett.

8) Tanchuma Buber Jithró p. 77 lent: ושמו של הקב"ה משותף עם שמו; Peszikta r. 104 b: מיכאל ונבריאל ששמו: ש'ל כל מלאך ומלאך מיכאל רפאל מעורב בהם (l. Friedmann ע"ב jegyzet).

9) j. Taanith 65 d 27: שיתף הקב"ה שמו הגדול בישראל; mindkettőt S. b. Lakis tradálja.

köti össze nevét, de nem a rosszal, mivel Gen. 1, 5 azt mondja: Isten a világosságot nappalnak nevezte és a sötétiséget éjszakának; az Isten szó nem ismételtetik.¹⁾ Jehuda egészen a tetragramm szerint van elnevezve, Józsefhez az istennév egy betűjét illesztették²⁾; a jövő világban a jámborokat Isten neve szerint fogják elnevezni³⁾. Némelyek testükre írták az istennevet, ezek nem olajozhatták többé magukat, nem is fürödhetek vagy nem állhattak tisztátalan helyen.⁴⁾ Irjátok a sém hamefórust és erősítsétek szívetekre⁵⁾. A név általában nagyon fontos, de különösen az istennév úgy a maga egészében, mint egyes alkatrészeiben.

Égés földmulandó, de „a Tenagy neved él és fennál örökön örökké.”⁶⁾ A „nevet” szentséggel kellett inni⁷⁾. A hűtlenséggel gyanúsított asszonyt figyelmeztették, hogy ne okozza a nagy szentségben irt név eltörülését⁸⁾ (Numeri 5. fejj. előírása szerint). Ha valaki egy istennevet ír, még az őt köszöntő királynak sem szabad felelnie, mielőtt be nem végezte.⁹⁾ Nemcsak egész istenneveket, de ennek még egyes betűit sem szabad eltörölni.¹⁰⁾ Mózes csak huszonegy szó után említette a tetragrammatont¹¹⁾. Az áldozatok alkalmával a szentírásban kizárólag a négy betűs istennév használatik, hogy a sektáskodóknak (minim) alkalmat ne adjanak az ural-

1) Genesis rabba c. 3 Nr. 6 27 b: לא שיתק הקב"ה שמו כי אם על טוב; Lekach Tób e helyre מִיָּהֵר szót használja שִׁיתָק helyett.

2) Szóta 10 b lent יהוה(יה); יהוה(יה); שְׁמֵי שֶׁן is ib. 10 a: v. ő még ib. 36 b.

3) Bába Bathra 75 b.

4) Sabbath 120 b; Szóferim V 2, l. Müller 77. V. ő. még Szifra 90 c lent.

5) Jellinek, Béth Hamidras VI 106 lent.; v. ő. Jeremiás 31. 32 és Jellinek VI 115 lent.

6) Berákh. 32 a: מִה שֶׁמֶךְ הַמִּדּוּל הֵי וְקוֹיִם לְעוֹלָם לְעוֹלָם עִלְיָנָם; ugyan e szavak Istenről magáról Mekhilta 46 a₁₈ és 67 b₂₅.

7) Szifré I 42 (12 b 11 alulról); 16 (6 a 7); 43 (13 b 7) s máshol.

8) Szifré I 12 (5 a 5 alulról).

9) Tósifta Berákhóth VII 22 (8₁₁).

10) Szifré II 61 (87 b₂₅): ר' ישמעאל אומר מנין למוחק את אחת מן השם: שהוא בלא תעשה שואמר ואברתם את שמם לא תעשין כן לה' אלהיכם; Sebuoth 35 a b részletes szabályok.

11) Szifré II 306 (132 b₂). יהוה-tól (Dent. 32, 1) שם יהוה-ig (3. vers) 21 szó van.

kodásra (לררות)¹⁾. A négybetűs istennév és összes átírásai a frigyszekrényben őriztettek²⁾

A tetragrammaton hatásai a legmesszebbmenőek. Istennek nincs szüksége harci fegyverekre, ő nevével küzd, mint Dávidnál olvashatjuk „JHVH Sabaóth névvel jövők hozzád“ (I Sámuel 17, 45) és mint Zsoltár 20, 8 is mondja „emezek szekerekkel és lovakkal, mi pedig JHVH a mi Istenünk nevével“³⁾. A szamaritánus krónika (ed. Juynboll 131. l.) elmondja, hogy Isten parancsára Mózes az isten-nevet Józsuaival közölte, hogy ennek segítségével legyőzhesse az ellenséget⁴⁾. Főképpen a névtől függ minden. A pogányok azt hiszik, hogy isteneiknek azért nincs erejük, mert nem Izraél Istenének nevén nevezik őket; ha ez megtörténnék, bennük is volna „haszon.“ A népek ezen kifogásával szemben Gen. 4, 26-ra utalnak, hol a pogányok isteneit יהוה-val hívták és ennek daczára semmire sem voltak képesek⁵⁾. Az ősatyáknak nem nyilatkoztattam ki nevemet, neked, Mózes, kinyilatkoztatom, mivel te mész, hogy Izraélt megváltásd, hogy sikerüljön neked. Isten mondá, e világon csak egyeseknek nyilatkoztattam ki nevemet, de a jövődő világban nevemet egész Izraélnek kinyilatkoztatom, mert Ézsajás 52, 6 így szól: „Népem ismerje nevemet“⁶⁾. Pinchasz ben Jair mystikus (200 körül) azt mondja, hogy az izraeliták imádsága e világon azért nem hallgattatik meg, mivel nem ismerik a sém hamefórust; a jövődő világban azonban Isten kinyilatkoztatja nekik nevét, mint Ézsajás 52, 6 hirdeti, akkor Isten a z o n n a l meghallgatja imájukat⁷⁾. Az ima azonnali meg-

1) Szifré I 143 (54 a 5). Érdekes megfigyelés.

2) Szóta 42 b. Tószifta Szóta VII 17 (308₁₂): Mert JHVH a ti Istenetek jár veletek (Deut. 20, 4), ez az istennév, mely a szekrényben fekszik.

3) Mekhilta 38 a 24, Exodus 5, 3-ra שמו יהוה שמו.

4) Grünbaum Zeitschrift d. deutschen morgenländischen Gesellschaft 40, 255; v. ö. ugyanott 238. lap 4. jegyzet.

5) Mekhilta 67 b₁₃ Ex. 20, 3-ra = Szifré II 43 (81 b₁₂) Jósze: אלו נקראו [אלהים אחרים] בשמי [של ה'] כבר היה בהם צורך, והרי נקראו בשמי לאפוקי דאסיקי שמי לעז אלוה. Lásd még Nedárim 25 a: ואין בהם צורך.

6) Tanchumá Buber Váera (p. 21). Érdekes ez a kitétel: רא פרסמתי כל מי שהוא מפרש שמי של (v. ö. Peszikta r. 148 a: להם אם מפרש הוא (הקב"ה חייב מיתה). Hasonlóan Tanchumá Stettin p. 184 lent.

7) Söchér Tób c. 91 végén (Buber p. 400).

hallgatásának eszközlése a mystikus istennév ismerete folytán erősen emlékeztet mágikus nézetekre, melyek szerint a kívánt cél ugyancsak varázserejű név alkalmazásával azonnal elérhető. Arra a fegyverre, melyet Isten Izraelnek a Sinai hegyén adott, a „nagy név“ volt bevésve és mindaddig, a míg ezt a fegyvert kezében tartotta, még a halálangyalnak sem volt hatalma fölötte¹⁾. Mózes vesszőjébe, melylyel a tengert kettéválasztotta és egyéb csodákat véghez vitt, a sém hamefóras volt bevésve²⁾. A tenger tajtékzó hullámain egy vesszővel csillapítják le, melyre istennevek vannak rajzolva³⁾. A „Tehóm“ egy sémmel ellátott cseréppel lánczoltatik le és nem önti el a földet⁴⁾. Asmodait, a démonok fejét, oly lánczczal és pecsétgyűrűvel fékezik meg, melyekbe egy istennév volt vésve⁵⁾. Ézsaiás proféta egy „sémét“ mondott, és Manassé elől való megmentése végett egy czédrus által nyeletett el⁶⁾. Jeróbeam bálványbikája beszédre indítottatott a szájába bevésott sém által⁷⁾. Az emberi testet, állatokat és edényeket oly módon védték, hogy istenneveket véstek rájuk⁸⁾. Jehójákim király állítólag egy isteni vagy egy bálványnevet vésett membrumára, valószínűleg varázslási czélokra⁹⁾. A mágiában a phallusnak nagy jelentősége van¹⁰⁾. Azon ajándék, melyet Ábrahám az ágyasok fiainak adott, a „tisztátalan név“ átadásából állott¹¹⁾.

¹⁾ Tauchuma Váera 25 l.; Sóchér Tób 91, 2-re (399 l. Buber), hol שם הגדול helyett שם המפורש használtatik. Szifré II 306; 346 (bis) és igen sűrűn. Előfordul a bibliában is. A mondás szerzője Simon ben Jóchai. V. ö. még Exodus r. c. 16, folio 141 a: רבי סימאי אומר: פורפרא הלבישן ושם המפורש חקוק עלי וכו' és Einhorn e helyre. Hogy Mózes az egyiptomit istennévvél ölte meg II 3 láttuk.

²⁾ Peszikta Buber 140 a lent: שם המפורש (150 körül) ור' נחמיה ויהיה צבאות עלי, היה חקוק עלי, ה' צבאות שמו, ראה אותי (הים) וברה. Itt יהיה צבאות Sém hamefórasnak nevezi, tehát Sabaóth szintén a csodatevő nevekhez tartozik (v. ö. III 4 Aóth Abaótról).

³⁾ B. B. 73 a.

⁴⁾ Makkóth 11 a lent.

⁵⁾ Gittin 68 a lent.

⁶⁾ Jebámóth 49 b.

⁷⁾ Szóta 47 a (fent 103. l. 4. j.).

⁸⁾ Fent 81. l. 3. j. Állatokról és edényekről l. Friedm. Mekh. 71 b ב"ב jegyzet.

⁹⁾ Szanhedrin 103 b lent.

¹⁰⁾ Daremberg-Saglio II 988.

¹¹⁾ Szanhedrin 91 a lent.

A legfontosabb nyilatkozat az istennévről a következő, melynek szerzője Ráb, az első és a legnagyobb babylóniai amóra: Beczalél össze tudta fűzni azon betűket, melyek segítségével ég és föld teremtetett.¹⁾ Röviden ugyan betűkről van itt szó, az uralkodó nézetek szerint azonban alig kételkedhetünk abban, hogy „a név“ (שֵׁם) döntő szava éppen azon okból hiányzik, mivelhogy — döntő. Különben אֱתֵימָה magában is istennevet jelent mint IV. 4-ben kimutattuk, miért is itten főképpen istennevek összefűzéséről lehet szó. Minthogy Ráb a szent földön végezte tanulmányait és Babyloniában mindég a palesztinai tradíciót képviselte, nyilatkozata jellemző azon nézetekre, melyek az istennévről Palesztinában 200 körül el voltak terjedve.

Az idézett bizonyítékok világosan mutatják, mily fontosságot tulajdonítottak a neveknek általában és az istennévnek különösen²⁾. A neveknek a mágiában nagyon praktikus jelentőségük volt. Ha a mágus kellő időben idézte a kellő nevet, nyert ügye volt, mert a névnek sem istenek, sem démonok nem tudtak ellentállani; ha idézték őket, meg kellett jelenniök. A bűvészekre nézve tehát, akár zsidók, akár pogányok voltak, az izraelita Isten nevének ismerete praktikus haszonnal járt; bizonyára igyekeztek, hogy a titkot kitudják. Ha tehát varázsszövegekben a tetragramm görög átíratára bukkanunk, megérdemlik, hogy komolyan megvizsgáljuk őket. Ezen megfontolás néhány megjegyzésre késztet a négybetűs istennév megnevezését, kiejtését és aequivalenseit illetőleg.

b) A négybetűs istennév elnevezései.

Nem minden érdek nélkül való azokat az elnevezéseket összehasonlítani, melyeket az isteni tulajdonnévre héber és nemhéber forrásokban találunk. Igen régi ez a rövid meg-

¹⁾ Berákhóth 55a: אמר רב יהודה אמר רב יודע היה בעלאל לפרק אותיות שנבראו בהן שמים וארץ, mert a Példabeszédekben 3, 19. 20 az mondatik: az Isten alapította a világot bölcseséggel, ismerete által a vizek meghasadtak és Beczalélról is az mondatik Ex. 35, 31: az Isten megtöltötte bölcseséggel, értelemmel és ismerettel. Ráb Chagiga 12a azt mondja, a világ teremtetett וְכֵן וְכֵן וְכֵן בְּרֵעַת וְכֵן. Ez az állítás nem ellenkezik az előbbivel, mert az eszköz lehetett a betűk összefűzése.

²⁾ Lásd Zunz, Synagogale Poesie 145 s. köv.

jelölés יְהוָה a név. Így találjuk τὸ ὄνομα-t is. Számos ízben az istennevet a két első betűvel jelölik: יהי יהי¹). A betűk neveit kiírják, mert יה szintén istennév. Ennek az elnevezésnek felelhet meg a görög Ja. „Nem mint ez a világ a jövődő világ. Ezen a világon יה יהי-t irnak és יהיה יהיה-et olvasnak; a jövődő világban azonban irnak és olvasnak יה יהי-t“ vagyis יהיה nevet nem fogják többé יהיה-nak, hanem betűi szerint kiejteni.²) Közvetve itt oly megjelölés használatik, a mely görögül ἄρρητον-nal fejeztetik ki: ἄρρητον δὲ δὴ καὶ ἀειδῆ αὐτὸν νομίζοντες (Dio Cassius lib. 37 c. 16 ed. Dindorf I 211); ὄνομα κρυπτόν καὶ ἄρρητον (Wessely, Zauberpapyrus az Indexben sub ὄνομα és máshol). A héber megjelöléshez még közelebb áll τὸ ἔκρον ὄνομα ὃ οὐ λέγεται (a fent 87. lapon lenyomatott hadrumétumi ólomfelirat 19. sorában) és τὸ κρυπτόν ὄνομα καὶ ἄρρητον ἐν ἀνθρώποις (Dietrich Abraxas 195, 7). Ide tartozik ez a megnevezés is: καὶ τὸ ὄνομα τὸ ἐν Ἱεροσολύμοις . . . ὄνομα ἀρρηκτον μεγάλου θεοῦ (ib. 203₁₉ v. ö. 203₂₃ és 204₈). Ugyanennek a megnevezésnek pogány szinczete van a következő alakban: ὃ τὸ ὄνομα οὐδὲ θεοὶ δύνανται φθέγγεσθαι (ib. 198₉). Lehetséges azonban az is, hogy az utóbbi nyilatkozatok a ki nem mondhatóságról a 12, 42 és 72 betűs istennévre vonatkoznak. Gyakran találjuk a bűvészpapyrusokban ezt a kifejezést is: θεὸς ἀρρηκτος (Wessely az indexben sub ἀρρηκτος).

A מִפְרָשׁ הַחֲדָשׁ-ról annyi a magyarázat, hogy már schogy sem tudjuk magyarázni. Ezt a megjelölést gyakran találjuk, pl. Szifré I 39 (12 a 3 ter); misna Jóma VI 2; Chagiga 16a 14 alulról; Jóma 69 b s máshol. Az Énekek Éneke targuma 3, 17 említi a nagy nevet מִפְרָשׁ בִּשְׁבָעִין שָׁתָן, a mely az izraeliták fegyverébe be volt vésve. Kóheleth e szavait „Mindent jól cselekedett idejében“ a targum egyebek között így paraphrazálja: „A nagy nevet, mely írva és מִפְרָשׁ volt

1) Töszifta Berákhóth VII 20 (17_a) = Szifra 85 d lent: הפותח ביד; Sabbat 63 b היא א' י"ד a főpap arany fődíszén. Szifré I 14 (5 b 15): מה אלה ביד הי אף שבועה ביד הי (ugyanazon az oldalon még kétszer.)

העולם הזה נכתב ביו"ד ה"י ונקרא באל"ף.
דל"ת אבל לעולם הבא כולו אחד נקרא ביו"ד ה"י ונכתב ביו"ד ה"י

az alapkövön¹⁾, szintén titokban tartotta Isten Izraél előtt, mert, ha ez a név az embernek átadatott volna, használta volna²⁾ és megtudta volna általa mindazt, ami az idők végéig örökké történni fog. A jeruzsálemi targum Exodus 32, 25-öt e szavakkal glosszálja: „letépték a fejről az arany koronát, melybe a שם מִפְּרֵשׁ a Chóreb hegyen be lett vésve“; Jónathan targuma ugyanazt mondja, csak hogy $\text{הוּא שְׁמָא מִפְּרֵשׁ חֵיק}$ דהוה שְׁמָא רַבָּא וִיקְרָא חֵיק וּמִפְּרֵשׁ בֵּיהּ helyett ezt mondja: „ez a sém hamefóras, melyet a Sinai hegyen hallott“. A Jónathan-targum ugyanazt mondja ezekkel a szavakkal: $\text{שְׁמָא רַבָּא וִיקְרָא דְּמִפְּרֵשׁ דְּשִׁמְעַת בְּסִינַי}$. Lévi (Peszikta 148a) azt mondja: „ki az Isten nevét kiejti, Leviticus 24, 16 alapján halállal sújtandó“³⁾. Ezek a helyek azt mutatják, hogy מִפְּרֵשׁ különböző értelemben használtatott. A targumban Én. Én. 3, 17; Kóh. 3, 11; Jónáthannál Exodus 32, 25 és Lev. 24, 11-re csak a tudatott nevet jelentheti, míg Lévi mondásában kiejtéssel fordítandó. Utóbbi értelemben használja ezt a gyököt az idézett Szifra is e kitételben: $\text{אָמַר מִי שֶׁשִּׁמְעַת בְּפִירוּשׁ}$ „mondd azt, a mit hallottál [a tetragrammot], a kiejtésben.“ Biztosnak tartom, hogy שֶׁם הַמְּפֹרָשׁ az aram nyelvhasználatból magyarázandó. Nem jelölheti sem a „kiejtett“, sem a „kitünő“ és még kevésbé a „titkos“ (Grünbaum) nevet. De nem akarom tovább firtatni azt a kérdést, hogy mi a sém hamefóras eredeti jelentése és néhány megjegyzésre szorítkozom. Ez a kifejezés talán némelykor, mint pl. a targumban Én. Én. és Kóh. 3, 11-hez, nem a 4, hanem a 12, 42 és 72 betűből összetett nevet jelenti. Haja gáon és Rasi a 42 betűs nevet tartják a sém hamefórasnak⁴⁾. A már többször említett Mózes könyvében a szent névről azt olvassuk: $\text{טָעַל טֵי מֵי, לִפְנֵי, לִפְנֵי מִלְּפָנֵי לִפְנֵי}$

¹⁾ אֶבֶן שְׁתֵּיהּ , hébreül אֶבֶן שְׁתֵּיהּ . Ismeretes, hogy sok metszett kövön vannak zsidó istennevek, általában a gnostikus Abraxasgyöngyökön.

²⁾ $\text{הוּא מִשְׁמֵשׁ בֵּיהּ}$. Bizonyíték fentebbi állításunkra, hogy שֶׁם a „theurgiai használat“ jelenti.

³⁾ $\text{כֹּל מִי שֶׁמִּפְּרֵשׁ שְׁמוֹ שֶׁל הַקֹּדֶשׁ חַיִּיב מוֹתָהּ}$.

⁴⁾ Löw, Gesammelte Schriften I 204, 6. jegyz. és 205, 7. jegyz. (Rasi Szanh. 60 a és Erubin 18 b).

ἀφθεργετον χαρακτῆρα, ἵνα αὐτὸν εἶω καὶ ἀκινδυνος καὶ ἀνέμετος καὶ ἀκαταμάχητος παραμένω¹⁾).

A ki tehát a n é v betűinek birtokában van, legyőzhetetlenné válik. Ez egészen úgy hangzik, mint az idézett targum. Hogy a שם המפורש megnevezésnek mi a görög aequivalense, nem tudom. Lehetne ὄνομα χρηπτόν-ra gondolni,²⁾ de ez csak tárgyilag, de nem szó szerinti fordítás lenne, minthogy ez a görög név héberül הנסתר השם-nak hangzanék, a mit csupán a szamaritánusoknál³⁾ találunk, de nem a zsidók nál a hagyomány korában. Pap. London XLVI 47 előfordul σαματιτρηθ, mit Schwab Vocabulaire de l'Angelologie sub voce שם המפורש-al azonosít. Ha ez egyáltalában helyes — Schwab is kérdőjelt tesz hozzá — akkor inkább שם פריש ^{שם} ^{פריש} átirására kell gondolni.

A most szokásos elnevezés „a négybetűs név“ héberül שם בן ארבע אותיות; ez a talmudban tudtommal csak kétszer fordul elő: Kiddusin 71 a és Szanh. 60 a. E név görög átültetése τὸ τετραγράμμιον ὄνομα τὸ χρηπτόν (Clemens stromata ed. Dindorf III 25₂₇, 1. Deissmann 2. lap). Megjegyzendő, hogy erre a keveset mondó⁴⁾ megjelölésre a bűvész-papyrusokban nem akadunk, pedig a 7 bűvös magánhangzót a hasonló veretű τὸ ἐπταγράμμιον ὄνομα⁵⁾ névvel nevezik.

Sűrűn látják el Istent ἀόρατος „a láthatatlan“ jelzővel. Ezt az anthropomorphismust „és szemlélték Istent és ettek és ittak“ (Exod. 24, 11) már a targumok elinterpretálták, midőn így írják át: Látták Isten dicsőségét és örültek áldozatuk felett, mintha ettek és ittak volna⁶⁾. A görög fordítása így hangzik: (10. és 11. vers) καὶ εἶδον τὸν τόπον οὗ εἰστέλλαι ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ὠρθησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ θεοῦ, καὶ ἐφαγον καὶ ἐπιον. A szentírás mondja ugyan, hogy ember nem

¹⁾ Dietrich, Abraxas 204₈.

²⁾ Pap. Paris 1609 sor: ἰσραὴ καὶ μετῴλα καὶ χρηπτόν ὄνοματῶν, zsidó összefüggésben. V. ö. 1628 sor és Wessely Index sub ὄνοματῶν.

³⁾ ZDMG 23. 632.

⁴⁾ Bába Bathra 166 b₅ (= Szóferim II 3) שם בן ארבע אותיות nem az istennevet jelöli; Jóna 38 b₈ előfordul שם דיאותיות, v. ö. misna Jóna III végén מעשה הכתב s hozzá Rási észrevételét.

⁵⁾ Dietrich 195₁₈; v. ö. még 194₁; továbbá 175₁₃ καὶ τὰς ἐπτά φωνάς; 173₈ τὸ μέγα ὄνομα τὰς ἐπτά φωνάς.

⁶⁾ Lásd Schefftel, Biure Onkelos e helyre; Numeri r. 15. fej. 24. szám.

láthatja Istent és élve maradjon (Exod. 33, 20; v. ö. Birák 6, 22. 23 és 13, 22), de hogy Isten láthatatlan, azt nem találjuk benne.

Az Isten abszolút láthatatlanságáról szóló tant, melynek apró nyomai a hagyományban is észrevehetők,¹⁾ úgy hiszem, a gnostikusok propagálták és tették tudatossá. Clemens Al. beszél Ex. 24, 11 már említett bibliai helyéről és ez alkalommal kétszer használja az *ἀόρατος* szót²⁾. Egy gnostikus teremtetési rendszer nyolcz Aeonjai között (ős-ogdoas) a 3. Ἀρχή, a 4. Ἀόρατος éa a 7. Ἀνοράατος nevet visel³⁾. Mint a 3. és 7., úgy *ἀόρατος* is a tetragrammaton megjelöléséből vétetett. Pap. Paris 959—60 Isten zsidó attributumai között *ἀόρατος* *יחל* „a láthatatlan” $\overline{\text{י}} + \overline{\text{ח}}$ találjuk. Pap. Brit. Museum XLVI 124: *ἀόρατον* (Θεον⁴⁾). A „láthatatlan” Izraél Istennének oly jellemző epithetonjává lett, hogy az ógörög Onomastikonok *ιχ* (= $\overline{\text{י}}$) betűket, ha tulajdonnevek alkotó részét képezik, rendszeren *ἀόρατος* szóval fordítják, a mint *Revue des Études Juives* XXXII 156 s. köv. lap kimutattam. Világosan mondatik: *ἐβραϊκῶς τὸ ΙΑΩ ἀόρατον σημαίνει*⁵⁾. E szerint $\overline{\text{יחל}}$ „a láthatatlant” jelenti. Minthogy a zsidók éles ellentétben a pogány világgal semmiféle képeket nem tűrtek, a pogányok is elég korán jutottak azon meggyőződésre, hogy a zsidók „láthatatlan” istent tisztelnek, a mit Tacitus (*Historiae* V 5) találóan fejezett ki e szavakkal: „Judaei mente sola unumque numen intelligunt; profanos, qui deum imagines mortalibus materiis in species hominum effingant etc. Igitur nulla simulacra urbibus suis, nedum templis, sistunt; non regibus haec adulatio, non Caesaribus honor.” Ennek a műszónak *ἀόρατος* nincs héber egyenértéke, mert hellenisták alkották tudatos ellentétben a pogány felfogással.

1) Pl. Szukka 45 b: Jobámóth 49 b lent; Lev. r. I. fejezet vége felé. Proféták és jámborok Istent üvegen át látják ($\overline{\text{יחל}}$ $\overline{\text{יחל}}$ l. Levy I 129 és Krauss, Griechische und lateinische Lehnwörter II s. v.)

2) Hilgenfeldnél. *Ketzergeschichte* 299; idézet Hippolytus II Phil. IX 20: *ὄντα ἀόρατον*.

3) l. c. 368.

4) Lásd még Pap. Par. 1149 és Abraxas 176₁₃.

5) Tzetzes *Chiliad.* idézve Gesenistól, *Thesaurus* II 577 a.

c) A négybetűs istennév és az egyiptomi bűvész-
papyrusok.

A tetragramm megnevezéséről és kiejtéséről már sokat irtak, de általános eredményeket nem értek el¹⁾. A zsidó forrásokból, bár gazdagon folynak, tulajdonképpen csupán egy adatot lehetne meríteni: hogy ki nem ejthető. Minthogy a kiejtést csupán a méltó tanítványokkal közölték, a talmud után következő évszázadok folyamán feledésbe merült, úgy hogy hagyomány már régen nem létezik. Épp ezért pusztán az egyházatyák adataira vagyunk utalva, melyek korunkban a görög bűvészpapyrusokból örvendetesen gyarapodtak²⁾. Kérdés már most, vajjon a tetragrammaton nemzsidó kiejtése és ennek változatai tényleg zsidó hagyományon alapulnak? Ha a teljes átírásokat illetőleg igennel felelünk, akkor további kérdés az, vajjon a rövid átírások, melyek két vagy három betüből állanak, szintén zsidó elődökre vezethetők vissza, vagy talán csak rövidítései az eredeti istennévnek?

Az első kérdésre Dietrich F. határozott nemmel felelt. Azt mondja (*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* III 298) „a ki nem mondható nevet a zsidók nem is mondták soha stb., az egyházatyák a karják, de nem tudják adni“. Igaz ugyan, hogy a négybetűs istennév kiejtését halálos bűnnek nyilatkoztatták ki³⁾. De ez a tilalom eléggé mutatja, hogy az istennév kiejtése nem merült feledésbe, mire egyéb bizonyítékok is vannak.⁴⁾ Az a tudósítás, hogy

1) Csakis a következő értekezéseket említi: Geiger A., *Urschrift* 263 és köv. ll.; Löw L., *Die Aussprache des vierbuchstabigen Gottesnamens* (Gesammelte Schriften I. köt. 187—212 = Melléklet a Ben Chananja 1866 évf. 35. sz. col. 85—92); Grünbaum, *Ueber Schem Ham-mephorasch als Nachbildung eines aramäischen Ausdruckes etc.* (Z D M G 39, 543: 40, 234); lásd ugyanazt a folyóiratot 16, 400 és 31, 225 (Grünbaum); 32, 505 (Nestle); 33, 297 (Fürst); 35, 162 (Nager); Sidon és Bacher, *Revue des Études Juives* XVII. Továbbá Driver, *Recent Theories on the Origin and Nature of the Tetragrammaton* (*Studia Biblica* I 1 köv. ll.). Ebben a világos áttekintésben 16 l. 1 jegyz. בַּעֲתָהֶּ helyett בַּשְׁעָתָה és a Kuzariból vett idézetben בִּי helyett וְכִי olvasando.

2) Deissmann, *Bibelstudien*. Marburg 1895, I Griechische Transskriptionen des Tetragrammaton 3—20 lap.

3) Misna Szanhedrin X 1; tószipta u. o. XII 9 (433₂₅); Szifré Zutta a Jalkutban 711; b Ab. Z. 18 a; Sóchér Tob 91 fej. végén (fent 107. l. 7. j.)

4) Lásd Geiger, *Urschrift* 264 és köv. l.

jámbor Simon halála után a papok az áldásnál tartózkodtak a név kimondásától,¹⁾ nézetünk szerint nem azt akarja mondani, hogy azóta egyáltalában nem ejtették ki többé — ez a tannák előírásaival ellenmondásban volna — hanem pusztán azt, hogy ez halála után egy vagy több évig így történt. Nemcsak a második század tannái, hanem még későbbiek is ismerték a tetragramm kiejtését²⁾, a mint még látni fogjuk. Igaz, hogy titokban tartották, de e körülmény daczára sem szabad a lehetőséget, hogy a sém hamisforrás ismerete nem zsidó körökbe elhatott, tagadni. Létezett ugyanis oly tér, hol zsidók, keresztények és pogányok találkoztak egymással — a bűvészet. Hogy a zsidó és pogány bűvészet egymásra hatást gyakorolt, a bűvészpapyrusok mellett nem szorul külön bizonyítékra. Elég ha erre a tényre és munkánk III. szakaszára utalunk. Az a perzsa, ki a tetragrammot kiejti és azzal fiát megöli (j. Jóma 40 d lent), bizonyára mágus volt, ki e névvel varázslást üzött. Minthogy a mágia ugyis szólva vallás- és nemzetközi volt, minden kétségen felül áll, hogy a zsidó bűvészfórmulákban használatos zsidó istennevek zsidóktól erednek, még azon esetekben is, midőn a formula maga kétségtelenül pogány jellegű. A bűvészpapyrusokban a négybetűs istennév majdnem minden átírására, melyet az egyházatyák adnak, találunk példát.³⁾ Nem volna tehát érthető, mikép egyezhetnek pogányok és keresztények a zsidó istennév visszaadásában, ha nem tételezünk fel közös forrást? Nem lehet kérdés tárgya, hogy ez a közös forrás csak a zsidóság lehet. Dietrich F. összeállítására szerint (Z A W III 298) יהוה nevet Clemens Ixouc-vel adja vissza⁴⁾, Epiphanius és Theodoret pedig Ιηϋc-vel, a mely a szamaritán kiejtést mutatja. Deissmann (10. lap) különböző bűvészpapyrusokból a következő alakokat idézi: ιηουηι, ιηουης ιηουουη, ιηουου, melyek közül némelyekre többször is akadunk. Világos, hogy ezekben az alakokban a hét magánhangzó αηηουου, melyek

1) Tószifta Szóta XIII 8 (319₄): וּמִנְעוּ הַכֹּהֲנִים מִלְבָּרֵךְ בִּשְׁם (v. ö. b. Jóma 39 b).

2) Venetianer Zs. 44, 22.—23 verseit a négybetűs istennév ismeretlen voltára akarta vonatkoztatni (Magyar Zsidó Szemle VIII 490).

3) Deissmann l. c.

4) Ugyanott 4. l. 2. j.

a bűvészetben nagy szerepet játszanak, oly sorrendben adatnak, hogy *Izous*-hez hasonló hangzással birjanak. Különösen figyelemre méltó a szó élére helyezett *Jóta* és végére függesztett *Epsylon*; ω pedig azért tétetett harmadik helyre, hogy az első három vokális úgy hangozzék, mint *Izω*. Ebben az alakban *ιωουηι* az utolsó *ι* hibás írás lesz *ε* helyett, mint-hogy ez utóbbi magánhangzó hiányzik. Feltetésünk mellett szól ez az összeállítás: *αδωναι ζώρε ιωουηε*, a mely a héber יהוה אלהי אדני-re utal. E szerint a tetragramm kiejtésében az első szótag *Ja* a második szótag *ve* volt, mert *ou* = *υ*, mint pl. Origenes *ουαλεσμουθ*-jában, a mely = *אלה שמות* s máshol. A misnából ide vonandó Szanh. 56a(= Szifra 104c Weiss), hol átírásul יסה használtatik.¹⁾ Az istenkáromló elleni perben a tanuktól azt kívánták, hogy ejtsék ki teljesen az istennevet, a hogy a vádlottól hallották. Ezt a követelést יסה szóval fejezik ki, nehogy az istennevet legyenek kénytelenek kiejteni. A σ kivételével itt találjuk a tetragramm betűit. Ebből biztosan következtethetjük, hogy a második szótagot Szególlal ejtették ki: יסה - יסה. Dietrich F. ugyan a יסה írásmód számára is a Jósze olvasást követelte: „Mert a $\lambda\alpha$ ($\lambda\eta$) igék futurumában mint a participiumban a bibliai khaldaismus óta, mely után még később is igazodtak, az α .. (η ..) helyesírás uralkodik.“ Azonban figyelmen kívül hagyta, hogy a kérdéses szó a misnában nem aram, hanem ujhéber. Az első szótag, a mint Dietrich és mások a görög átírásból és nyelvtani okokból következtetnek, patachchal pontozandó: *Ja*. A mi יסה szónek *Jo* kiejtésre utal. Feltehető ugyanis, hogy a kiejtést jelző Jósze átírásban a tetragramm mindkét hangzója bennfoglaltatik, a mint אלהי ישראל-ben, mely = אלהי ישראל, hol *Ep ó pé* ugyanazokkal a magánhangzókkal bir, mint *El ó hé*²⁾. A rekettyefűz mystikus ünnepe alkalmával, a sátoros ünnep

¹⁾ A יסה írásmód „Jósze“ személynév hatása alatt keletkezhetett. Oppenheim D. יסה-t Jupiterrel azonosította (Kobak. Jeschurun, német rész, IV 91): a mit Kohut Jewish Quarterly Review III 552—54 előad. szintén teljesen hamis.

²⁾ j. Nedárim 42c 12. V. ö. Bacher R E J XXXV 116 és Krauss Griechische und lateinische Lehnwörter II s. v. A szövegben adott Jastrowtól származó magyarázatot tartjuk helyesnek. Schwab, Vocabulaire de l'Angelologie, ὁπωποτε (?).

hetedik napján, hétszer járták körül az oltárt és így búcsuztak $\text{יָרֵם לְךָ מִזְבֵּחַ}$, mit „szépség neked, oltár“-ral magyaráznak (misna Szukka 45a). Talán ez a יָרֵם a tetragramm hasonló átírása mint יִרְמָה és az egész mondat értelme: „JHWH neked oltár“. Erre a feltevésre a bűvészpapyrusok következő szavai vezetnek: $\text{יֹאבֶן אֶשְׁתָּו יֹאפְתָה}$ (Pap. Par. 1896 sor); יֹאפְתָה (2746); összetételekben: $\text{יֹאפְתָה אֶשְׁתָּו}$, $\text{יֹאפְתָה אֶשְׁתָּו}$ (többször, l. Wessely indexét). Ez a Jóphé rejlik talán יֹאפְתָה -ben, melyet a Gaster által kiadott bűvészszovegben „The Sword of Moses“ II 34 találunk, és a mely יֹאפְתָה -el (Pap. Par. 86) azonosnak látszik. יֹאפְתָה mellé állithatjuk még יֹאפְתָה -t is e mondatból: $\text{יֹאבֶן אֶשְׁתָּו יֹאפְתָה}$ (Pap. Lond. XLIV. 104 Wesselynél I 129). Az előtte levő יֹאבֶן , a mely a szamaritán tetragramm, azt mutatja, hogy יֹאפְתָה szintén zsidó eredetű. Ezekben az átírásokban is bizonyítékokat birnánk a Jo-féle kiejtésre, t. i. Jóphé és Jópa Japhél és Japósz mellett. Nyelvtanilag persze יֹאפְתָה -t nem igazolhatnám. A legtöbb tanu szinte Ja+ve kiejtése mellett szól. Nézetem szerint tulzott skepticismus, ha ezeknek a tanuknak nem akarnak hinni.

A sém hamefóras kiejtésére a zsidó irodalomban más tanuságokat nem találunk. De hogy a rabbik Bethlehembben az 5. század elején már nem ismerték volna, mint Dietrich (ZAW III 282) állítja, egyáltalában nem valószínű. A talmud ugyanis Kiddusin 71 b azt beszéli, hogy Rába (4. század közepe) a tetragramm kiejtését nyilvánosan közölni akarta. R. Mána (4. század) azt mondja, hogy a szamaritánusok az eskünél a négybetűs nevet kiejtik¹⁾. Még 1000 körül így nyilatkozik Haja gáon, a pumpedithai iskola feje: a szent név ismeretes a főiskolán (Müller, Einleitung in die Responnen der babylonischen Geonen 205 lap יִי jegyzet). Igaz,

¹⁾ Szanh. X 2 misnája e szavaihoz: $\text{הַשֵּׁם בְּאוֹתֵיהֶם}$ Mána azt jegyzi meg: $\text{כְּנִן אֵילִין כּוֹתְאֵי דְּמִשְׁתַּבְּעִין}$ (j. Szanh. 28 b 4). A b. talmud Szanh. 101 a egy barajthát idéz: $\text{תַּנָּה וּבְנִיבֻלִין וּבְלִשָּׁן אַנְהָ}$, hol אַנְהָ (אֶנְהָ) mely szó m o r m o l á s t jelent, talán mágikus kiejtésre czélol. Levy I 17 b יִי -t így fordítja „In den umliegenden (d. h. samaritanischen) Gegenden,“ helyesen így kell fordítani „a vidéken (azaz a szentélyen kívül)“. Talán $\text{דְּמִשְׁתַּבְּעִין}$ szintén azt jelenti, hogy „bűvös czélokra esküdnek“; ha a tav betűt töröljük, akkor דְּמִשְׁבְּעִין a szellemidézést és elűzést is jelenthetné.

hogy a 42 betűs istennévről mondja ezt, de valószínű, hogy a főiskola tagjai a négybetűs név kiejtését is ismerték, hisz ezt könnyebben lehetett hagyományozni és csodatevő erőre sem ért fel a 42-es névvel. Ezek alapján bátran állítható, hogy a szent név kiejtését azért nem közölték Jeromos egyházatyával, mert ez nem volt megengedve, és nem azért, mert senkisé nem tudta. „Kezdetben a tetragrammot mindenkinek átadták, mióta azonban a kirugók elszaporodtak, csakis a jámboroknak adták át¹⁾. Nemcsak papoknak, hanem minden méltó tanítványnak hagyományozták egyszer (vagy kétszer) hetenkint mondja a 279-ben Tiberiásban meghalt iskolafő Jóchanan.²⁾ Egy sepphorisi orvos meg akarta rá tanítani R. Pinchasz bar Chámát, de ez nem fogadta el az ajánlatot, mert ő tizedet vett, a ki pedig a tetragrammatont ismeri, nem fogadhat el senkitől semmit³⁾. A bűvészpapyrusok szintén a mellett tanuskodnak, hogy az istennév kiejtését ismerték. Nem lehetetlen, hogy az egyiptomiaknál e név ismeretét az Oniastemplom papjai közvetítették.

A bűvészpapyrusok világos fényt derítenek „az istennév társítása” fogalmára, melyet némelyek, mint látni fogjuk, félreértettek. A bűvészet legszembeötlőbb jellemvonása a synkretizmus. A főszerep természetesen az isteneknek és szellemeknek jut. Az egyiptomi bűvészetben, melytől a zsidó bűvészet függ, a fődolog az igazi istennév alkalmas időben való szólítása volt. Már ez okból is egyszerre több istent szólítanak, mert a konkrét esetben nem lehettek biztosak abban, hogy melyik az „igazi”. Azt hitték továbbá, hogy több istennek több hatalma van, a mit tehát az egyik magában véve nem bír keresztül vinni, az többek egyesült erejének sikerülhet. Ez okból idézéseikben a legkülönböztetebb nemzeti isteneket egyesítették. Néhány példát idézünk, melyekben zsidó és pogány istennevek egymásmellett jelennek meg. Pap. Paris 3925 neveztetnek: 1. Jabaia, 2. Abróth, 3. Aia, 4. Thóth, 5. Ele, 6. Eló stb. Ezek közül 1 =

¹⁾ J. Jóma 40 d lent: משרבו הפרוצים לא בראשונה היה נמסר לכל אדם, משרבו הפרוצים לא היה נמסר אלא לבשרים.

²⁾ Kiddusin 71 b: ישם בן ארבע אותיות חכמים מוסרין אותו לתלמידיהן: פעם אחת בשבוע ואמרי לה פעמים.

³⁾ Jerusalmi i. h.

Jaba + Joe (= samar. יוה + יה); 3 = יהוה vagy יה; 5 és 6 = ܝܗܐ (aram.) vagy ܝܗܐ (syr) és Thóth egyipt. isten¹⁾ Ugyanott 92. sor Adónai Elóai és Sabaóth után körülbelül 40 sor érthetetlen bűvös szavak következnek, melyek között több pogány istennév van. Egy Jaó, Sabaóth és Adónai nevében történő idézés után több sornyi értelmetlenség következik, melyek után „a halottak idolkai“ említettnek (1484—95); 1376: Aoth, Abaoth, Basum (= ܒܫܡ = aramul név?)²⁾ Isak, Sabaoth, Jao, Jakop (sic); 3015: Jao (= ܝܗܐ) Phtah (egyipt. Isten). A zsidó istennév gyakran más szóval köttetik össze. Pap. Paris: εισαβαωθ³⁾ (14, ενιμυχηλ 16); βαρβαρδωναι (385); αδωναι βαρβαρ ιω (1552); εισταβαωθ (1413) = εισ + ταβαωθ;⁴⁾ κενταβαωθ (2754); χαρχαρδωναι (2772); αβεζεβουθ (1798 és 2000 = Jabe (יהוה) + Zebuth⁵⁾); φωταλωα (1116) = φωτ + אלוה. Tekintélyes számban találunk él-re végződő angyalneveket: Gabriel, Misael, Michael, Uriel, Raphael, Suriel (= סוריאל), Thuriel (= צוריאל), Istraël (= Israel⁶⁾). Más él (ηλ)-re végződő nevek isteneket jelölnek. Idézünk néhányat: ο κύριος βουηλ. φθαφθαφθαηηλ⁷⁾ (Pap. Par. 982); „neved

1) Ezt a helyet már fent 100. lap a 2. görög szellemidézésnél magyaráztuk. V. ö. 320. sor: ελω, ελωσις; 204: αρχου (= ארמי?). utána ιω áll.

2) V. ö. Dietrich 182 11: Ezek az első angyalok αρχη [= araba = ערבה?] αδωναι βασημ ιω. Az utolsó két szó = בשם יהוה. 1734: Ezen nevek: Achopa, Adónaie, Basma, Charako, Jakob, Jaoé. Phartharéi (v. ö. ugyanott 1802).

3) Hiányzik Wesselynél az indexben; épígy hiányzik σβαωθ 390. sor. Az 1235. sorban előfordul ενχ Jao, Sabaóth, mi arra a gondolatra vezethetne bennünket, hogy Ena = א(נ)י. A misna Szukka 45a e szavai: **אני והוהושיעה נא** „Ani és Hó segits“ e hitben megerősít bennünket, mert a mint הו rövidítés יהוה-ból, ugy lehet אני rövidítés אדני-ből. Hogy הו a tetragrammot helyettesíti, világosan mondja Sabbath 104 a: **הוהו שמו של הקב"ה**. Schwab (Vocabulaire s. v. א(נ)י) esupán talmudutáni helyeket idéz, melyekben אני szintén istennév. Az olvasóra bízom, hogy e feltévésről döntsön.

4) τ = צ, mint צור = Tyros; Tabaóth tehát = Sabaóth: Pap. Lond. 62 szintén előfordul ταβαωθ. εισ pedig mint ιω יהוה átírása lehet (Revue d. E. J. XXXII 157).

5) Ζεβουθ = צבאות-ról lásd Deissmann 15. lap.

6) Rafaél Szuriél kivételével az említett angyalnevek Pap. Par. 1814 s. köv. is előfordulnak és egyenként máshol is.

7) Phtah egyipt. isten háromszori ismétlése. μελχμελχουαηλ (315) valószínűleg = מלך מלך.

Barbariel, Barbaraiel, isten Barbaraél, Bél, Buél (1030); Enrócheszuél (1138); Thefichuonél (1160); Peratónél; Tachiél (3214); Afriel (3217). Jaóval összetett név: Tiniao (3015, előzőleg Phta és utána Feóch). Talán két istennév betűit is összekeverték, a mint a későbbi kabbala gyakran teszi. A fent megbeszélt szellemidézésben istennevek között találjuk $\sigma\alpha\beta\rho\alpha\sigma\iota\lambda\omega\theta^1$) szót, a mely, úgy látszik, $\sigma\alpha\beta\alpha\omega\theta + \nu\rho\iota\lambda$ vagy $\sigma\alpha + \alpha\beta\alpha\omega\theta + \sigma\iota\lambda^2$). E feltevésekre nem vetek különös súlyt, csupán azt akarom megállapítani, hogy pogány istenneveket egyesítettek a zsidó istennevekkel vagy pedig az „él“ végzet hozzáfűgesztése által a zsidó Istennek adtak ki. Emlékezzünk vissza a fent idézett agádára, mely szerint a pogányok azt állítják, hogy isteneik époly hatalmasak volnának mint a zsidó Isten, ha ennek nevét viselnék.

Az ecsetelt felfogás alapján a zsidó hagyomány következő nyilatkozataiba mélyebben hatolhatunk be, mint eddig történt. Midőn Izraél az arany borjut készítette, Isten azt mondá Mózesnek, Izraél „leborult a borju előtt, és áldozott neki és szólottak: ezek a te isteneid, kik kivezetek Egyiptomból“ (Exodus 32, 8). Némely tudósok azt hiszik, hogy Izraél nem pusztán a borjubálványnak áldozott, hanem azzal kapcsolatban Istennek is. Az Egyiptomból való kivezetést sem tulajdonították tisztán az arany borjunak, hanem egyszersmind az Istennek is. Ha Izraél nem társította volna a bálvánnyal az Isten nevét, elpusztult volna a világról. Simon ben Gamliél azt mondja: Hiszen mindenki, ki Isten nevét a bálvánnyal társítja, pusztulást érdemel, a mint irva van „ki áldoz az isteneknek, pusztíttassék el, csakis Istennek magának“ (Exod. 22, 19). Hogy értendő hát az Írás szava (Deut. 11, 16) „idegen isteneket szolgáltatok és leborultatok előttük“? Ez arra tanít, hogy Izraél több bálványbikát készített magának³⁾. Exodus 32, 18 az áll s „ezek a te isteneid“

¹⁾ Dietrich 139; Pap. Par. 3032. $\iota\alpha\theta\alpha$ talán hibás írás $\iota\alpha\beta\alpha$ -ból; $\alpha\lambda\lambda\eta\lambda\omega\sigma$ talán $\iota\lambda\iota$; $\iota\alpha\alpha\omega\theta$ talán $\iota\alpha\alpha\omega\beta$ (= Jakob), mely $\iota\alpha\alpha\omega\beta\iota\alpha\iota$ -nak is íratik.

²⁾ Kabbalisták יְהוָה אֱדֵנִי szavakat így vegyítik: יְהוָה אֱדֵנִי .

³⁾ Szifré II 43 (81 b): $\text{אֲחֵרִים אֹמְרִים אֵלָיו לֹא שָׁתַפּוּ יִשְׂרָאֵל שְׁמוֹ שֶׁל הַקֹּבֶ"ה בַּעֲבוּרָה זֶה הָיוּ כְּלִים מִן הָעוֹלָם רִשְׁבִּי אֹמֵר וְהָלֹא כָל הַמִּשְׁתַּחֲוֶה שָׁם שָׁמַם בַּעַ"ז הָיוּ הָיוּ חַיִּים כְּלִיָּה שְׁנֵאמַר וַיִּבַּח לְאֱלֹהִים יָחִיד בְּלֹתִי לֹא לְבָדוּ. Ugyanaz a Mekhiltában Ex. 22, 19-re (94 b lent) lényegtelen eltérések-$

és nem úgy mint Nehemiás 9, 19 „ez a te istened“, ebből az következik, hogy az izraeliták az Istent és a bálványt társították és így szólottak: Isten és a borju váltottak ki bennünket Egyiptomból¹⁾. Az Izraél név utolsó szótagjára talán már Deut. 28, 10 és más bibliai helyek czéloznak. De csak R. Jannai állítja ezt a tényt bűvös eszmék vonzó körébe. Azt mondja ugyanis: „Isten nagy nevét összetársította Izraéllel. Példázat. Egy királynak volt kulesa egy ékszerdobozhoz; gondolta magában, ha a kulesot úgy hagyom, a-hogy van, elveszhet; készítették számára lánczot, ha elvesz, a láncz megmutatja, hol van. Így gondolkozott Isten is: ha Izraélt úgy hagyom, a-hogy van, a népek felszivják; társítom tehát nagy nevemet vele és így életben marad“²⁾. Simon ben Lakis, ki ezt a nézetet közli, saját nevében azt mondja: Minden angyal mellén tábla van és Isten neve társítva van az angyal nevével: Mikhaél, Gabriél, Rafáél.³⁾ A bűvészpapyrusokban, mint láttuk, angyal- és istennevek é l (= isten) végszótaggal láttatnak el. Ezt az eljárást a zsidó hagyomány „társítással“ jelöli. A név ereje növekedik, mert a névvel a megnevezettre annak az ereje is átszáll, kiről a név vétetett. Ez a felogás a pogányoknál és a bűvészetben különböző istennevek összekötéséhez vezetett. A társításhoz

kel; továbbá Simon b. Jóchai Simon b. G. helyett. Szanhedrin 63a אחרים אומרים אלמלא ויחי שבהעלך (Ex. 32, 8) [שנאיהם] של ישראל כלייה אמר לו (?) ריש בן יוחי והלא כל המשתף שם שמם ודבר אחר נעקר מן העולם שנאמר ויבה לאלהים וכי יופי לך מובה. A főmondatot Szukka 45 b is idézik a misna már megbeszélt mondata: יופי לך מובה, mi magyarázatunkat, hogy יופי = Jópe = ירוה, támogatni látszik, mert különben nincs itt משתף. Az eredeti verziót a Mekhilta és a Szifrá tartotta fenn, minthogy a másik verziót Szanh. i. h. Jóchanan amóra is mondja saját nevében. Levy IV 618 אחר דבר שמם ודבר אחר ת-ה-משתף שם שמם ודבר אחר. Levy IV 618 Jem. der Gott (Gottes Namen) mit einem andern Wesen gleichstellt (ihnen beiden gleiche Verehrung zollt).“ Ez ferde, mert itt nem arról van szó, minthogy שתוף csak akkor történik, ha Isten és bálvány ugyanazon eszeledetnél neveztetik.

1) Exodus r. c. 42 (140 b Vilna): שתפו אותו עמהם (עמו olv.). ואמרו אלוה והעל פרה אותנו.

2) j. Taanith 65 d 27: שיתף הב"ה שמו הגדול בישראל וכי כך אמר הקב"ה אם מניח אני את ישראל כמות שהם נבלעין הן בין האומות אלא הרי אני משתף שמי הגדול בהם והן חיים.

3) Peszikta 108 b: ושמו של הקב"ה משותף בשמו של מלאך מיכאל וכי.

számítja a zsidó hagyomány azt is, ha pogány isteneket az izraelita Istennel kötik össze. Egész mystikusan hangzik Eleázár Hakappar állítása: Ki fájdalmával Isten nevét köti össze, annak megkészszerzik táplálékát, mert Jób 22, 25 azt mondja: „ha Isten szenvedéseidben van, kettős ezüstöd lesz“.¹⁾

d) A 12, 42 és 72 betűs istennév és a bűvész-papyrusok.

„Kezdetben a tizenkétbetűs istennevet mindenkinek átadták, a mióta azonban az erkölestelenek elszaporodtak, csak az erkölcsösöknek a papok között adták át és ezek elnyelelték azt papi testvéreik melódiájába. R. Tarfon mondá: Egyszer felmentem anyám testvére után a duchanra (pódium) és odahajoltam fülemmel a főpap felé, akkor hallottam, hogy a nevet elnyelte papi testvérei melódiája által“.²⁾ Ezen a legrégibb helyen a sokbetűs istennévről csupán a 12 betűből álló neveztetik, a mely a hagyományban, tudtommal, többször nines említve. Ha Tarfon a névvel a 12 betűt gondolja, mire az összefüggés utal, akkor ebben a helyben egy adatot birnánk e név korára: a templom fennállásának utolsó idejét. Minthogy továbbá Tarfon e névről nem beszél mint valami új dologról, ennek létezését legalább egy századdal korábbra kellene helyezni. De a jeruzsálemi talmud (Jóma 40 d lent) verziója szerint Tarfon csak a négy betűs és nem a tizenkétbetűs istennévről beszél. Itt ugyanis az összefüggés a következő: tizszer említette a főpap a nevet az engesztelő napon . . . a közelállók arcra borultak, a távolállók pedig gy szólottak: Dicsértessék dicső neve örökké. De sem ezek, sem a többiek nem mozdultak el onnan, a míg a név ismét elrejtőzött előlük . . . Eleinte a főpap hangos szóval beszélt, mióta azonban az erkölestelenek elszaporodtak, nyomott hán-

¹⁾ Berákhóth 63a: כל המשתף שם שמים בצערן כופלין לו פרנסתו. שנאמר וכו'. Rasi így magyarázza: ki a rosszat is Isten dicsőítésével fogadja, vagy pedig imádkozik.

²⁾ Két barajtha Kiddusin 71a: ת"ר בראשונה שם בן שנים עשרה אותיות היו מוסרים אותו לכל אדם משרבו הפרוצים היו מוסרים אותו לצנועים שבכהונה והצנועים שבכהונה מבלועים אותו בנעיסת אחיהם הכהנים תנא אמר רבי טרפון פעם אחת עליתי אחר אחי אמי לרדכן והישיתי אוני אצל כהן גדול ושמעתי שהבלוע שם בנעיסת אחי הכהנים.

gon. R. Tarfon mondá: papi testvéreim sorában állottam és odahajoltam fülemmel a főpap felé, akkor hallottam, hogy a nevet elnyelelte a papok melódiája által. Eleinte a nevet mindenkinek átadták de miután az erkölcstelenek elszaporodtak, csak az erkölcsösöknek adták át. Minthogy itt a kiinduló pont a tetragramm — יהוה egyszerű értelmezés szerint nem jelenthet egyebet — Tarfon tudósítása is csak a tetragrammra vonatkozhatik.

A 12 betűs név mindenesetre régibb mint a 42 betűs, mert ez utóbbit csak Ráb (mh. 247) említi, még pedig közvetlenül a babyloniai talmud közölt hagyománya után: „A 42 betűs nevet csak oly tanítványnak adják át, ki erkölcsös és szerény, élete delén áll, nem haragos és ki sohasem részeg és ki nem ragaszkodik makacsul nézetéhez. A ki ezt a nevet ismeri, és ügyel reá, ki tisztasággal őrzi, azt szeretik az égben, és kellemes a földön, és félelme megszállja az embereket, és két világot örököl; ezt a világot és a jövő világot¹⁾ Mindezeket a követeléseket azért teszik, hogy a szentnév ismerője ne éljen vissza vele. Az a tanítvány, kire a nevet rábizzák, legyen erkölcsös, hogy azt fel ne használja büvös módon erkölcstelen szenvedélyeinek kielégítésére; ne legyen haragos és makacs, hogy a nevet ne alkalmazza büvészileg boszúból, a mint Rasi az utóbbi szóra helyesen megjegyzi. A név ismerete erkölcstelenséghez és gyilkossághoz vezethetne, a varázslás két főbűnéhez.

A 72 betűs nevet a talmudok egyáltalában nem említik²⁾, ellenben többször a midras, de csupán egy és ugyanabban a mondasban: „R. Abin mondá: Isten nevével váltotta ki Izraelt Egyiptomból, mert Isten neve 72 betűből áll³⁾. Habár

¹⁾ אמר רב יהודה אמר רב שם בן ארבעים ושנים אותיות אין מוסרין אותו אלא למי שצנוע וענוה ועומד בחצי ימיו ואינו כועס ואינו משתכר ואינו מעמיד על מדותיו וכו'. Lásd még Lekach Tób Exodus 3, 15-re, 10 a ed Buber. A talmud és midrasban e névről többször nincsen szó.

²⁾ Ex. 14, 19—21 minden vers 72 betűt számlál. Ha a 19. vers első, a 20. v. utolsó és a 21. v. első betűjét vesszük, akkor יהוה-t kapjuk, a melyet a misna Szukka 45 a említ. Ezen mivelet által három 72 betűs nevet kapunk (l. Schwab, Vocabulaire de l'Angelologie 30 s köv. 64. lap 11 sor; 60 lent). Nagyon is kérdéses azonban, vajjon a misnában említett יהוה ily módon létesült-e, mint Rasi állítja.

³⁾ Genesis rabba c. 44 19 sz. (182 b Vilna): רבי אבין אמר בשמי

a szóban forgó név először csakis ebben a mondásban említetik és ez az amóra nem élt a III. század második fele előtt, ebből a körülményből még sem következtethető, hogy a 72-es név ezen idő előtt ismeretlen volt, mert Abin saját véleményeképp nem azt akarja adni, hogy az istennév hány betüből állott, hanem csupán azt, hogy az Egyiptomból való kiszabadítás e név segítségével vitetett keresztül.

„Az istennév 72 betüből áll“, csak megokolás melyből következtethető, hogy a hallgatók ezt atényt ismerték. Ugyanis Abin mondása előtt egy másikat találunk, mely szerint Isten megígérte, hogy Izraelt 2 betűvel, t. i. יד-ן-nal (Gen. 15, 14) fogja megváltani, de 72 betűvel váltotta meg, ugyanis ennyi betű van Deut. 4, 34 versében לִבָּא-תִלִּים-ig, mint II. Juda (250 után) megjegyezte volt¹⁾. Habár a két amóra, kiktől az idézett két agada származik, a 72-es nevet nem nevezi, még is bizonyos az, hogy az ezen betűszámmal való játék ily bűvös istennév létezését feltételezi. Állíthatjuk tehát, hogy a 72-es név legkésőbbben már a III. század első felében létezett.²⁾ Mind a hagyományozott adatok, mind pedig belső okok a mellett szólnak, hogy a legrégebb mystikus istennév a 12 betűs, melyből természetes fejlődés útján a 42 és 72 betűt tartalmazó név keletkezett. Talán ez a megnevezés „a nagy név“

נאמן ששמו של הקב"ה שבעים ושתיים אותיות = Lev. r. c. 23 eleje (64b lent) = Numeri r. c. 1 11 sz. (196 a) = Peszikta r. 76 b Friedmann = Peszikta Buber 52 b, hol אר אבין (אר ירדן helyett) II. Juda előző mondasából tévedett ide szerzőként. L. még Lekach Tób Ex. 14, 21-hez (83 a Buber). Sir r. 2. 2-re (fol. 27 a): ששמו של הקב"ה ע"ב שמות הן „Isten neve 72 névből áll“. Ez bizonyára az előző jegyzetben említett 72 névre utal, melyek Ex. 14, 19–21 betűiből kombináltak. De lehet, hogy az eredeti olvasás שמות és nem אותיות, mely már éppen e combinatio hatása alatt keletkezhetett. V. ö. még Jellinek, Bóth Hamidras III 32₁₀ Isten a jövő világban a jámboroknak kinyilatkoztatja a sém hameforast, melylyel az új ég és az új föld teremtetik.

¹⁾ Gen. r. i. h. és párhuzamos helyek Ábóth di R. Náthán 1. verzió 14. fej. (57 a Schechter): Isten Izraél ellenségeit 72 betűvel bünteti. L. még Schechter, Agadath Sir Hasirim 4₁₅: 70 betűvel váltotta meg Isten Izraelt.

²⁾ A talmud utáni adatokkal nem foglalkozunk, lásd ezekről Müller, Einleitung in die Responsen der Geonen 205. lap יד-ן jegyzet (Haja) és 222 lent; továbbá Jellinek, Philosophie und Kabbala I 25. 34 (Abulafia a 12, 42 és 72 betűs névről): Schwab l. c.

(I Kir. 8, 42; II Krónika 6, 32; Jeremiás 44, 26; Ezekiél 36, 23) befolyást gyakorolt a sokbetűs istennév kiképzésére. A „nagy névvel“ tényleg illet jelölnek Szanhedrin 60 a.

Azt azonban nem mondja a hagyomány, hogy ezek a sokbetűs istennevek mikép voltak összeállítva, a mystikusok tehát megereszthették gazdag képzeletük fékét. Maimonides, a nagy bölcész, de nem nagy történész, azon nézetén van, hogy e neveknél metaphysikai dolgokról van szó¹⁾, és nem betűcsoportokról, melyek semmiféle értelmet nem adnak. Azonban a mystikus istennevek mágikus jelleggel bírnak, mely körülménynél fogva a dolog lényegére nézve a mystikusoknak kell igazat adnunk, mert a 12, 42 és 72 betűt a régiek gondolkodásából, a mely bűvésztől volt átitatva, kell rekonstruálni és nem a filozófusok speculációjából. Ugyanebből az okból Bacher több részről helyeselt magyarázatát sem fogadhatjuk el.²⁾ Bacher azt véli, hogy a 12 név a „bölcesség, belátás és megismerés“³⁾ három teremő erő héber neveinek betűiből keletkezett, a 42 név pedig a „bölcesség, belátás, megismerés, erő, hatalom, szigorúság, igazságosság, jog, szeretet, könyörület“⁴⁾ tíz teremő erő héber neveinek betűiből, melyekhez a tetragramm négy betűjét még hozzá kell adni. Nem látható be, miért őrizték volna ezt a titkot oly szigoruan. A metaphysika sohasem volt oly titkos tudomány, mint a mágia. Ugyanezeket a kifogásokat emelhetjük az összes modern kísérletek ellen, melyek a titkos istennévről a fátyolt fel akarják lebbenteni.⁵⁾ A helyes nyomra a bűvészpapyrusok vezetnek bennünket.

A hét magánhangzó (אֵוִיֹּוֹוֹ) a mystikusoknál a legnagyobb szerepet játszzsák; alkalmasabbaknak tartották őket mint a mássalhangzókat a világot átszellemítő isteninek meg-

1) Móro Nebuchim I 62. Munk fordításában 276; v. ö. Löw. Ges. Schriften II 13 s köv. lap.

2) Agada der babylonischen Amoräer 17—20.

3) חכמה תבונה דעת.

4) חכמה תבונה דעת כח גבורה גערה צדק משפט חסד רחמים = 38 betű.

5) Bacher említett művének rendelkezésemre bocsátott kézi példányából több megfajtsi kísérletet, régibbeket és újabbakat, idézhetnek. A 72 névről lásd Monatschrift 40, 132 és egész hamis magyarázatot Kehatnál Aruch I 133 b.

Az idézett példákban egészen átlátszó rend uralkodik. A betűáthelyezés ezen fajtáját gyakran 3 vagy 4 magánhangzóval viszik keresztül, pl. Izo-val és más hangzócsoporthoz. Azonban a hangzók egymásmellé sorolása előttünk a legtöbb esetben nem átlátszó. Wessely kiadásában I 31. lap közepén 7 hosszú sor áll betűkből, balra 21 sorban 72 betű, melyek közt csupán néhány consonans van, jobbra 23 sorban 90 vocális. D.-nél 198, 13 összevegyítetik $5 a + 6 e + 6 ê + 5 i + 5 o + 6 u + 8 ô = 41$ vocális. Valóságos példa a betűk kabbalistikus egymásmellé sorolására (צירוף). D 208, 8 egymásután következik 75 vocális átlátszó elv nélkül; a „nagy névnek“ nevezetik; ib. 19. sor 42, 20. sor 82 ($35 + 28 + 19$ vocálist) stb. találunk. Némely helyt csekély javításokkal a zürzavaros betűtömegekbe némi rendet lehetne behozni, de, úgy hisszük, hogy az egész dolgot hagyhatjuk.

A zsidóknál az istennév betűi ugyanazon jelentőséggel bírtak, mint a vocálisok a hellenistáknál. Valamint a zsidók a 12, 42 és 72 betűs névről, úgy beszélnek a hellenista görögök és zsidók is nevekről, melyek több betűből állanak. A 7 bűvös magánhangzón kívül¹⁾ emlitenek neveket, melyek állanak 8 (782), 9 (D 182, 22: Jaldabaeim, $\epsilon\iota = 1$ γράμμα); 12 (2142), 14 (jegyzet), 18 (3214), 20 (2634: $\epsilon\iota\sigma\sigma\alpha$ γράμματα), 24 (1322), 25 (3213), 27 (D 184, 96), 37 (1988; D 182, 17; 184, 79: γρ λζ), 49 ($= 7 \times 7$; D 183, 62) betűből. Nagyon kedvelték a 100 betűből álló nevet ($= \tau\omicron \rho \gamma\rho = \tau\omicron \epsilon\lambda\lambda\alpha\tau\omicron\nu\gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha\tau\omicron\nu$ $\delta\nu\omicron\mu\alpha$, 242, 248, 258, 1222 — 25 sor, hol azonban csak 78 betűt találunk.) Az egyik helyen (1217), hol az arany lemez, a soha el nem alvó tűz és Jeruzsálem emlittetik, szintén a 100 betűs névről van szó. Beszélnek a nagy Isten 365 nevről (Wessely indexe sub τζε), miből arra a jelentőségre, melylyel a 365-ös szám a zsidó hagyományban bír, érdekes fény esik.

¹⁾ Bizonyítékokat már adtunk; v. ö. $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ καὶ ἡ τοῦ ἑπταγράμματος ἐπιδείξις (D. 195, 8). Ugyanott 194, 12: $\epsilon\nu\alpha\pi\omicron\lambda\epsilon\iota\tau\alpha\iota$ γὰρ αὐτῇ τὸ κύριον ὄνομα, ὁ ἐστὶ Οὐδοὺς ὁ τὰ πάντα ἐπιτάσσειν καὶ διοικῶν. $\pi\rho\omicron\lambda\epsilon\iota\tau\alpha\iota$ δὲ καὶ ἑτερα ὀνόματα δ. τῶδε θ' γράμμάτων καὶ τῶδε ιδ' γράμμάτων καὶ τὸ των κζ' γράμμάτων καὶ τὸ τοῦδε ὀνόματος.

Az idézett bizonyítékokkal csupán azt akartuk megállapítani, hogy a bűvészet, akár gnostikus, akár nem gnostikus, főeszközül a 7 hangzóból és némely mássalhangzóból képezett sokbetűs anagrammokat használt, melyeket esodativő istenneveknek tartott. A 12, 42 és 72 betűs sém hameforas a zsidó hagyomány közölt nyilatkozatai szerint szintén bűvös erővel bír. Ugyanazon felfogással állunk tehát szemben itt is és nincs semmi okunk, hogy a zsidó bűvös nevekben másképp szerkesztetteket lássunk, mint a bűvész szövegeikében. A papi áldásban (Numeri 6, 24—26) a tetragrammaton háromszor fordul elő, melyek a Nechonia midras szerint¹⁾ a 12 betűs istennevet képezik. Raziél 24-a szerint ezt a nevet יהיה 12-féle összetétele alkotja²⁾. Ha יהיה betűiből háromszöget képezünk oly módon, hogy a legfelsőbb sor 12 betűből áll (= 3 tetragramm) és a legalsó mint alap 4 betűből (= 1 tetragramm), akkor a következő figurát kapjuk:

```

יהיה יהיה יהיה
יהיה יהיה יהיה
יהיה יהיה יהיה
יהיה יהיה יהיה
יהיה יהיה יהיה
יהיה יהיה יהיה
יהיה יהיה יהיה
יהיה יהיה יהיה
יהיה יהיה יהיה
יהיה יהיה יהיה

```

Ez a háromszög úgy keletkezik, ha felülről kezdve minden sor egy betűvel kisebb lesz. Ugy is alakítható, hogy a legfelsőbb sor יהיה-ből áll és minden következő sor 12 betűig (9. sor) egy betűvel nagyobb lesz.³⁾ Magától értődik, hogy e betűk egy sorba és nem ily átlátszó sorrendben is írhatók. Ebben a háromszögben megtaláljuk mind a négy mystikus istennevet. Az utolsó sorban, az alapban, 4, az első sorban 12, az első 4 sorban ($12 + 11 + 10 + 9$) 42, az egészben 72 ($4 + 5 + 6$ stb. $+ 12 = 72$) betű van. Egy mágikus idézés (D 200, 8) így hangzik: $\epsilon\pi\iota\alpha\chi\lambda\omicron\upsilon\mu\upsilon\zeta\iota\ \sigma\epsilon\ \omega\epsilon\sigma\sigma\omicron$ etc. (75

¹⁾ Zunz, Synagogale Poesie 146. l. e jegyzet.

²⁾ Zunz ibidem.

³⁾ Lásd a fent közölt bűvös figurákat.

vocális) τὸ μέγζ ὄνομα¹⁾. A sokbetüs istennevet Szanhedrin 60a szintén a „nagy név“-nek nevezi, mint már említettük. A Gaster által kiadott bűvészszovegben „The sword of Moses“ (חרב משה), a mely Gaster helyes észlelése szerint a bűvészpapyrusokkal sok hasonlóságot mutat, a XII. lap 18—23 soraiban 214 betüből álló anagrammot találunk²⁾. Valószínű, hogy e betűcsoportban a háromszoros 72 betüs név van összekeverve ($3 \times 72 = 216^3$). Nem akarok a szóban forgó kis mű koráról nyilatkozni, de úgy hiszem, hogy יתה névből alkotott betűcsoportjaival is szabad támogatnunk feltevésünket a sokszor említett mystikus istennevekről.

Ez a nézet a sokbetüs istennevekről rég megállapodott nálam, midőn Gasternél (i. m. 10. lap) örömmel olvastam a következő mondatot: „When comparing the ancient tradition with the new texts in the Papyri, and in the mystical texts of Hebrew literature, there can no longer be any doubt that the Name of forty-two, or more or less, elements could not have been originally anything else but words consisting of that number of letters, which were substituted in the public pronunciation for the Ineffable Name consisting of one word and only four letters — the Tetragrammaton“.

A sokbetüs sém hamefóras meghonosítását a szentélyben — ha Rasi és mások idevonatkozó nézetét elfogadjuk — szintén bűvös mystikus felfogásban kell keresnünk.

6. Bűvös nézetek befolyása és elhárítása.

A varázslás legkitünőbb eszközei, mint már láttuk, a mondott és írott szó. Ha meggondoljuk, hogy a mágus csodáitetteit üsdöktől fogva a vallás szent szavainak és iratainak segítségével akarta létrehozni,⁴⁾ nem tartjuk feltűnőnek, hogy

¹⁾ Más példák ugyanott 178—179; 182. 6. 9. 17; 183, 62; 184; 185; 188; 189 stb. Megjegyzendő, hogy e bűvészpapyrus czímében Mózes nevét viseli és tényleg zsidó felfogástól van telítve (v. ö. különösen 198. lap 6 s. köv. sorok).

²⁾ Csupán a végén van יתה יתה, a többi betű csupa יתה, יתה, יתה.

³⁾ Már tudjuk, hogy Exodus 14, 19—21 betüből háromszoros 72-es nevet kombináltak.

⁴⁾ Dietrich, Abraxas 136 köv., néhány bizonyítékot ad régibb és újabb időből.

hasonló nézetek a zsidóságon belül is tért hódítani igyekeztek, melyeknek erőyes visszautasítása szükségessé váltott.

Az éjszaka a démonok ideje; ezért reggel tisztátalan az emberi test, ez okból némelyek minden reggel megfürödtek.¹⁾ A ki tehát kakas kukorékolás előtt utra kel, életét veszélyezteti²⁾. Attól azonban, ki fekvőhelyén a semá-t olvassa, a démonok távol tartják magukat³⁾. Ha valaki remeg, olvassa a semá-t⁴⁾. Két zsidó kiment a város kapuján, ekkor két astrológus, kik látták őket, így szóltak: ez a két ember nem tér többé vissza, mert egy kigyó meg fogja marni őket. De nem történt semmi bajuk. Midőn R. Jóchanan és R. Jannai a két munkás sértetlen hazatértét tudatta a két astrologussal, ezek megkérdezték a két munkást: mit csináltatok ma? mire ezek így feleltek: semmi egyebet mint máskor, reggel a semá-t és a mindennapi imát (tefillát) olvastuk. Ekkor így szóltak az astrológusok: ti zsidók vagytok, astrologia nem alkalmazható reátok.⁵⁾ Abban a szabályban, hogy elegendő, ha a semá-t az első vers kivételével ájtatosság nélkül reczitálják, nem szabad bűvös felfogás befolyását látnunk, hanem a népnek tett engedményt⁶⁾.

Némely tilalom azonban csak akkor válik érthetővé, ha bűvös nézetek elhárítója gyanánt értelmezzük. Valamely mondás ismétlése bűvészi szokás, hogy a mondás hatásosabbá váljék. Ezért mondja a barajtha, hogy csúf dolog a semát olvasni és ismételni.⁷⁾ Még kevésbé szabad minden szót

1) Tószifta Jadajim végén 684_a: אומרים טובלי שחרין קובלני עליכם פרושים שאתם מוכירים את השם מן הגוף שיש בו טומאה.

2) Jóma 21 a; lásd Ábóth III, 4 וכי בלילה וכו' és más helyeket, melyeket részben már idéztünk. A déli idő is a démonoké volt (Peszáchim 111 b és targ. Jónáthan Deut. 32, 24: קטב מריי). A delet a görögök és rómaiak is veszélyesnek tartották.

3) Berákhóth 5 a 19: אמר רבי יצחק כל הקורא ק"ש על מטתו מויקין = רשף = רשף מויקין Job 5, 7 alapján, hol בדילין מינה.

4) Megilla 3 a lent. A remegést a megszállottság előfutárának tartották.

5) Tanchuma Stettin p. 563: אין דברי האצטרוגין מתקיימים בכם שאתם: אין מול לישראל v. ö. Sabbath 156 a b: אין מול לישראל. A midras elbeszélése más hasonlóktól abban különbözik, hogy a védőerőt a sema recitálásának tulajdonítja.

6) Löw, Gesammelte Schriften IV 268 formalismusról az imánál.

7) Berákhóth 33 b lent: הקורא את שמע וכופלה דרי זה מנוה.

ismételni, mint a tefillában מוֹדִים מוֹדִים-ot¹⁾, melylyel természetesen az egész imarész ily módon való ismétlésére gondolnak. A varázslásban nagyon kedvelt dolog a mondás megfordítása szavai vagy betűi szerint, mint pl. a b l a n a a n a l b a, miből az általánosan ismert, általunk már említett mágikus a b l a n a t h a n a l b a szó keletkezett²⁾. Azon hitben voltak, hogy „hátrafordítás“ által a démonokat és a varázst is „hátrafordítják.“ Ez a mágikus eszköz a zsidók előtt nem volt ismeretlen, mint már fent (76. l.) bebizonyítottuk. A szentély füszerének megtörésekor így szóltak: aprón jól, jól aprón³⁾. Eliezer Modiimból (100 körül) פָּחוּ (Genesis 49, 3) szót megfordította és mint notarikont értelmezte, azaz a kezdő betűkből képezett rövidítésnek vette⁴⁾. A tizparancsolat első szavát אֲנִי így értelmezik: כְּתִיבָה נֶאֱמַנִי⁵⁾. סֵרַח helynév (Józsua 19, 50) הֵרִם-szel (Birák 1, 35) egyenlővé tétetik és magyaráztatik Bába B. 112 b. מֵאֵד szót anagrammatikus módon אֵדֶם-nak veszik⁶⁾. Egy gnostikus gemmán ONKAIAX van, a mit כֵּן לֹא־fordítottjának tartanak⁷⁾. Minden jel arra mutat, hogy egyes szavak és mondások anagrammatikus használatának ezen módját különösen a gnostikusok körében kedvelték.⁸⁾ R. Akiba Alfabetájában az egyes betűk neveit oly módon magyarázzák, hogy az egyes mássalhangzókat, melyekkel az illető betűt írják, szavak rövidítéseinek veszik, úgy hogy egész erkölcsi tételt képeznek. E tétel szavait aztán megfordítják, a nélkül

1) Ibidem és misna Megilla 25 a.

2) A bűvészpapyrusokban sok példára akadunk.

3) Karéthóth 6 b: כִּשְׁהוּא שֹׁחֵק אֵימַר הֵרֵם הֵיטֵב הֵיטֵב הֵרֵם. Ezeket a szavakat bizonyára nem a papi felügyelő mondta, a mint értelmezik, hanem az, ki törte (שֹׁחֵק). Jóchanan mondá, a beszéd árt a bornak és használ a füszernek (ib.). Lunz Jeruzsálem cz. héber évkönyve II. kötetben 160. l. a mai beduinok hasonló szokása van említve.

4) Sabbath 55 b: הֵפִיךְ אֶת הַתִּיבָה וְזִיעוּתָהּ הִרְתַּעְתָּהּ פִּרְחָה. Rába ugyanott szintén a megfordított szót értelmezi

5) Sabbath 105a₁₂: אֲנִי לְמַפְרַע'. Szifra 112 c az ősatyák fordított sorrendjét magyarázza: וְלִמָּה נֶאֱמָרוּ אֲבוֹת אַחֲרֵינִי וְכוּ'. Sabbath 104a 14 sor alulról ת betűt אֵמֶת rövidítésének veszik, vagy azért, mert az illető szónak főbetűje, vagy pedig mint utolsó betűt לְמַפְרַע magyarázzák.

6) Genesis rabba 9 f. vége felé: הֵוֵא אֵדֶם הֵוֵנִן: הֵוֵא מֵאֵד הוּא אֵדֶם הוּא אֵדֶם. אֲתִיב דְּרִין

7) Schwab, Vocabulaire de l'Angelologie, Paris 1897, p. 303.

8) Sok példa gnostikus gyöngyökön és a bűvészpapyrusokban.

hogy ezáltal eredeti értelmét elveszítene. Néhány példa: **אפתח לשון פה** = **פתח לשון פה**; vagy: **אפתח לשון פה**; vagy: **פתח לשון פה**; **אפתח לשון פה**. Épigy magyarázzák **ב**, **נ**, **ד** betűk megfordított neveit.¹⁾ Ha a tudósok megfordított írásszavakat magyaráztak, érthető, hogy voltak olyanok is, kik a megfordított olvasásnak nagyobb erőt tulajdonítottak, mint a közönségesnek. Ezért szükséges volt kimondani, hogy a **sema**, a **hallél**, a **tefilla** és az **Eszter-tekeres** hátulról előre való olvasásával kötelességének senki sem tesz eleget.²⁾ Az a tilalom, hogy a **semá** olvasásakor ne tegyék a fejet ölbe, kivéve ha a ruha alatt öv van³⁾, azt mutatja, hogy közel volt a veszély, hogy a **semá**-olvasáshoz mágikus felfogás férközzék. Csak ha arra a jelentőségre gondolunk, melylyel a phallus a babonában birt, méltathatjuk helyesen azt az ötletet, hogy a **semá**-olvasásnál a fejet ölbe akarták tenni.⁴⁾

Az ózsidó imák költői szárnyalásra nézve ugyan a zsol-tárok mögött maradnak, de nem a hit és érzület tisztaságára nézve. Mégis a „**misna** meglehetősen közel van ahhoz, hogy az imának bizonyos mágikus erőt kölesönözzön; mert csak ezen feltevés mellett taníthatta, hogy a kifejezésben előforduló tévedés kedvezőtlen előjel az imádkozóra“ és a községre

1) Jellinek. Bóth Hamidras III 12 köv. II. Már a szombati muszaf-imában van egy részlet, a mely a megfordított ábéczé szerint van komponálva: **תכנת שבת וכן**. Az Óthióth d. R. Akiba betűértelmezéseiről és **ב**-ről lásd Gaster érdekes észrevételeit Monatsschri ft 37, 220 s. köv. II.

2) Tószifta Berákhóth II 3 (319): **הקורא את שמע למפרע לא יצא וכן**; Megilla II 1 (22310); **misna** II 4 és máshol. A részletek itt nem érdekelnek bennünket. A szótatekeres (Numeri 6. fejezet) szintén hasznavehetetlen, ha **למפרע** van írva (Szóta 17 b). Azt remélték, hogy ily megilla által az igazságot biztosabban megtudják.

3) Tószifta Berákhóth II 15 (426)

4) Az a tilalom, hogy a **semánál** nem szabad a szemmel inteni, az ajkakat összeszorítani, az ujjakkal mutatni (b. Joma 19 b22; j. Berákh. 5 a leut) tisztán a jelekkel való beszédre vonatkozhatik, habár a magokolás „Nem engem hittál Jákob“ (Ézsajás 43. 22) mágikus mellékszót adhatna neki; Ráb jel által a **ב** és **פ** közti különbséget is ki tudta fejezni (ugyanott). Ismeretes, hogy a talmud korában, sőt még a 11 században is, az accentusokat az ujjakkal is ki tudták fejezni.

nézve¹⁾. Ily nézetet inkább Chanina ben Dósza mystikusnak lehetne tulajdonítani, a ki imája után rögtön meg tudta mondani, mely beteg fog életben maradni, s melyik fog meghalni. Midőn megkérdezték, honnan tudja ezt, így szólt: Ha imádságom pereg, akkor elfogadtatott, ha nem, úgy nem fogadtatott el²⁾. De már Lőw előtt is említettett, hogy a misna csak ajtatosságot és az ima bensőségét akarja ajánlani³⁾. A már létező népies felfogást megtisztítják és a monotheismus tisztább nézetei számára termékenynyé teszik. Ezen szempontból némely mondás új világításban fog feltűnni. Előbb rendezd imádat, azután imádkozzál⁴⁾; a ki tökéletes imádságot mond, meghallgattatik⁵⁾; ha a község imádkozik, nem szabad a zsinagóga mögött elhaladni⁶⁾. Jóság kívánságai és mondásai közül némelyik egészen esszénikus hangzású, úgy az is, hogy osztályrésze azok között legyen, kik imájukat szürkületkor végezik.⁷⁾ Jóchanan, kinek személye mágikus legendákkal van körülvéve, azon tézist állítja fel, hogy az ember szürkületkor imádkozzék. Minthogy Palesztinában á t o k k a l i l l e t t é k azokat, kik imájukat ez időben végzik, feltehetjük, hogy ezen szokásból a mágikus vonatkozást kiéreztek⁸⁾. Vilá-

1) Lőw, Gesammelte Schriften IV 270; Misna Ber. V. 3—5.

2) Misna ibidem; lásd a talmudot is 34 b. A misna ezt az elbeszélést עליו אחר-vel vezeti be, mi Joel szerint, Aberglaube 57, a mondaszerűséget jelzi. Ez azonban az elég sűrűn használt bevezető formulában nem foglaltatik benn. Midőn Chanina ben Dósza meghalt, megszűntek a csodatett emberei אנשי מעשה tósziſta Szóta XV 5 (p. 32122). Tósziſta Ber. III 3 (526): ר' עקיבא אומר אם שורה תפלתו בפני סימן יפה לו ואם לאו סימן רע לו.

3) Joel i. h. 3. jegyzet, ki ezt a gondolatot már a Jerusalmi egy megjegyzésében találta.

4) Ros Hasána 35a: אר אלעזר לעולם יסדור אדם תפלתו ואח"כ יתפלל.

5) Ibidem 18a fent: זה התפלל תפלה שלימה נענה.

6) Berákhóth 8 b: אסור לעבור אחורי בית הכנסת וכי, nem szabad az utat keresztezni; Rasi így magyarázza: az a látszata van, hogy az illető a zsinagóga ajtaját kerülni akarja.

7) Sabbath 118 b; j. Ber. 7 b szerint a szürkület kedvező időpont (עת מצוי של יום = עת מצוי).

8) Ber. 29 b; Sabb. 118 b. — Hogy értendő Siralmak 3, 44: „Elrejtőtől fellebbe, hogy ima át ne menje?” — Mit jelent תפלה עיין (Sabb. 118 b. tószaſóth s. v.; 127a lent és sok helyen).

gosan el kellett tiltani, hogy a tefillint kézbe vegyék vagy egy tórát ölbe tegyenek s így imádkozanak¹⁾. „A ki festett ruhában nem akar előimádkozni, annak fehérben sem szabad, a ki szandálban nem akar előimádkozni, annak mezitláb sem szabad; ki phylaktóriumainak kerek alakot ad, veszélynek teszi ki magát és nem teljesíti kötelességét; a homlokára vagy tenyerére tenni azoknak szokása, kik a biblia betűihez ragaszkodnak (קראים)²⁾; ha arannyal vonta be és ruhája ujjaire tette, ez a kívülállók módja.”³⁾ A pogányok apotropéikus rajzokkal ellátott aranylemezeket ruhájukra varrva hordtak, amuletteket pedig előszeretettel a karpereczben viseltek⁴⁾. A „kívülállók”⁵⁾ szokásában tehát a pogányokat kell látnunk, mire már ἀγγλῆ (a meggörbitett kar) kölcsön szó is utal. Közel fekszik tehát, hogy abban is varázs cselekvést lássunk, ha phylakteriont kézbe vesznek, a mint ez a szellemidézés alkalmával szokásban volt. A tefillin ugyanis amulett is lehetett, a kettőt csak a szíjjbogozása által lehetett megkülönböztetni, a mint a misna világosan mondja.⁶⁾ A fehér ruha használata szintén mágikus felfogást tükröztet, nem kevésbé a szandálok levetése. Varázslás alkalmával arra törekedtek, hogy lehetőleg kevés ruha legyen a testen,

1) Szukka 41 b lent.: לא יאחז אדם תפלין בידו וספר תורה בחיקו ויתפלל. Berákhóth 23 b₄ בורע בורע, וספר תורה בידו. Rasi az okot abban találja, hogy az illető attól való félelmében, hogy a tefillint vagy a tórát elejti, nem mádkozhatik ájtatosan. De azt is megtiltják, hogy e tárgyakkal közben aludjanak. A szándék tehát csak az lehetett, hogy e tárgyak amulettekül szolgáljanak, mit a talmudtanítók profanisatióknak tekintettek.

2) Jerusalmi olvasata מינות (= zsidókereszténység). Rasi קראים olvasatot interpretálja, megjegyezvén: megvetik a rabbik magyarázatát és בין עיניך על ירך és ירך על ירך szavakat szó szerint veszik.

3) Misna Megilla 24 b. A két utolsó mondat eredetiben így hangzik: נתנה [את התפלה] על מצחו או על פס ידו הרי זה דרך הקראים, ציפן זה: ונתנן על בית אונקלי שלו הרי זה דרך החיצונים.

4) PW. I 1985.

5) החיצונים; v. ö. ספרים חיצונים misna Szanhedrin XI 1; továbbá ערין בן זומא מבחין (Chagiga 15 a fent). Lásd a kívül álló könyvekről Joel Blicke in die Religionsgeschichte I 57 s köv. II. és מבחין-ról Grätz. Gnostizismus und Judenthum 36 lap 47. j. Talán mindkét kitétel a pogányságot jelenti.

6) Erubin X 1; v. ö. b. Talmud 96 b. A szent földön a phylakteriumokat nemcsak az imánál tették fel, hanem egész nap viselték.

Azt is hallottuk már, hogy a mystikus gloriával övezett misna-tekintély Simon ben Jóchai és az ünnepest talmudtanító Jóchanan tekintetükkel embereket csonthalmazokra változtattak¹⁾. A „meónnenim“ (Deut. 18, 10) a hagyomány szerint²⁾ szemfényvesztők vagy időválogatók; szemfényvesztőkre gondol a két aram fordítás is, a Jerusalmi és Jónáthan, nem pedig személyekre, kik tekintetükkel igéznek.³⁾ De nem dönthető el, vajjon a Kiddusin 82a említett érvágó kaján vagy gonosz szemmel néz.

A misna a gonosz szemet bűvös értelemben nem említi⁴⁾, a miből azonban nem következik, hogy ezt a babonát a szent földön a harmadik század előtt egyáltalában nem ismerték. Eliezer ugyanis azt mondja, Chananját, Misáélt és Azarját, miután a tüzes kemenczéből kimentettek, a sok szem ölte meg, a melyek rájuk mint csodaférfiakra irányultak.⁵⁾ Biztos azonban, hogy a zsidók szemében Babylónia volt ezen balhitnek hazája.⁶⁾ Ráb és az öregebb Chijja ugyanis azt vallják, hogy 100 ember közül 99 a „szem“ által hal meg és csak egy az ég által, míg Chanina és Sámuel a hidegséget tartják a halál általános okának. Ezt a vitát a palesztinai talmud a vitalkozók hazájából magyarázza: Ráb Babylóniában élt, „hol a gonosz szem gyakori“, holott Chanina Sepphorisban élt, „hol a hidegség gyakori.“⁷⁾ Az általános felfogásból, hogy a gonosz szem veszélyes, megértjük, hogy főkép a babylóniai zsidók iparkodtak edényeiknek és valószínűleg még inkább azok tartalmának megvédésére megbabonázás ellen az által, hogy bizonyos feliratokat és rajzokat tétettek reájuk.⁸⁾

1) V. ö. fent 4. lap. Rationalistikus magyarázatot ad Joel, Aberglaupe 74.

2) L. fent 15. lap 1. j.

3) Winer ellen. A pesita עינא מאחר-val fordítja, a mi szintén szemfényvesztőt jelent = איהו עינים; cf. Meturgeman sub חרר.

4) Joel 63.

5) Szanh. 93a: ר"א אימר בעין מתי ר' יהושע אימר ברוק טבע. Ugyanaz a kontroverzia van ott Ráb és Sámuel között. L. még alább Juda I-ről.

6) Lenormant több helyen; a perzsák közti elterjedtségről lásd Kohut, Angelologie 58.

7) j. Sabbath 14c 48; v. ö. b. B. Mecz. 107b fent.

8) V. ö. Schwab, Les coupes magiques et l'hydromancie dans l'antiquité orientale; ugyanaz, Coupes á inscriptions magiques; Wohlstein,

Ovakodnunk kell a gonosz szemtől.¹⁾ Nagy ember-tömegek kihívják; ez okból tanácsolta Józsuá (18, 15) József ivadékaiknak, hogy az erdőben rejtőzködjének el, úgy hogy a gonosz szem ne árthasson nekik.²⁾ Jákob azt mondá fiainak, midőn Egyiptomba mentek: Ne menjetek mindnyájan be egy kapun, a s z e m m i a t t.³⁾ Oly férfiak, kik állásuk vagy egyéb tulajdonságaik folytán embertársaik közül kiválnak, ki vannak téve a gonosz szemnek. Midőn a nép követelte, hogy I. Juda az iskolapadról a katedrára kerüljön, atyja, Simon b. Gamliel patriarcha, ezt mondá: „Egy galambom van köztetek és ezt el akarjátok pusztítani előlem“, azaz ha I. Júda a hallgatók köréből az előadók közé emelkedik, megárthat neki a gonosz szem.⁴⁾ Chisza iskolafő azon hitet vallja, hogy jó előjel a következő fiukra, ha az első gyermek leány⁵⁾, minthogy a gonosz szemet nem ingerli. Jóchanan, ki igen szép férfiú volt, a rituális nőfürdő kapujába ült, hogy az asszonyoknak hozzá hasonló szép gyermekeik legyenek. Midőn kérdezték tőle, vajjon nem fél-e a gonosz szemtől, azt felelte: József magzatából származom, melynek a gonosz szem nem árt.⁶⁾ Ki valamely városba bemegy és retteg a gonosz tekintettől, az dugja jobb hüvelykujját bal kezébe és bal hüvelykujját jobb kezébe és szóljon: én N. N. asszonynak fia, József magzatából származom, melynek a gonosz szem nem

Dämonenbeschwörungen aus nachtalmudischer Zeit inschriftlich auf Thongefässen des Königlichen Museums in Berlin (Berlin 1894); Stübe, Jüdisch-babylonische Zaubertexte (Halle 1895). A házi edényekre és az ágyra irt istennevekről már előbb (81. lap) szólottunk.

1) Bába Bathra 18a: עצה טובה קא משמע לן דאיבעי ליה לאיניש לאיזהורי מעינא בישא.

2) ibidem: שלא תשליט בכם עין רע.

3) Genozis r. c. 91 (339 a).

4) Bába Meczia 84 b lent.

5) B. B. 111 a: בת תחלה סימן יפה לבנים.

6) Berákhóth 20 a lent (= B. Meczia 84 a; v. ö. Szóta 36 b és B. B. 118 b) Genesis 49, 22 alapján: עֵלִי עֵין a szem fölé nő; Abáhu azt mondja, olvasd עֵילִי עֵין; J. b. Chanina azt állítja: valamint a halak, a vízben betakarva lévén, a gonosz szemnek nincsenek kitéve, így József magzata is, a mely Gen. 48, 16 a halakhoz hasonlítottatik, meg van e tekintetben védve. A mondat aramul így hangzik: רועיה דיוסף לא שלטא ורועי של יוסף אין עין הרע שולטת בהן; héberül: ביה עינא בישא.

árthat.¹⁾ A mondás zsidó tartalmu, de a védő kézfonás pogány eredetű. Ugyanis a gonosz szem behatása elől rendszerint valamely indecens tárgy által védték magukat. Ha azt hitték, hogy közvetlen veszélyben forognak, a hüvelykujjal egy mai napig létező, bár nem értett obscön jelt csináltak.²⁾ A tal- mudtanítók bizonyára nem értették már az általuk ajánlott kézfonás eredeti értelmét. A ki saját gonosz tekintetétől fél, az nézzen orrának baloldalára.³⁾ A lovat szemci közé függesztett róka fark által védték meg a gonosz szemtől.⁴⁾ Hasonló rendeltetése lehetett a csengettyűeknek, melyeket a lovak s z e m e i k ö z é függesztettek.⁵⁾ Lehetséges, hogy az ércz hangjával a démonokat akarták elűzni.

A gonosz szem élettelen tárgyaknak is árthatott. Ráb megtiltja, hogy a felebarát földjére álljanak, midőn a gabona még lábon áll.⁶⁾ Talált ruhát a ruha javára szabad ágyra teríteni, de ha vendég van, akkor ez tilos, mert a vendégek „szeme által elégettetik“ vagy pedig ellophatják.⁷⁾ A gonosz szemről alkotott felfogás képezi azon állítás alapját, hogy az áldás csak oly dolgokra száll, melyek a szem elől el vannak rejtve, melyek fölött a szem nem uralkodik.⁸⁾

1) Berákh. 55 b.

2) Daremberg-Saglio II 988a: „Tous les moyens que l'on avait imaginés pour se garantir du mauvais oeil (præfascinandis rebus) avaient été inspiré uniformément par la même idée: obliger le regard fascinateur à se détourner, en lui opposant un objet indécent (ἄστρον, turpe) ou ridicule (γέλστον, ridiculum)“. „Lorsqu'on se croyait en danger immédiat, on pouvait se défendre en faisant promptement le geste qui est aujourd'hui connu en Italie et dans d'autres contrées sous le nom de la figure; il consiste à fermer la main droite, le pouce étant inséré entre l'index et le médius et à l'étendre vers la personne par qui on se sent menacé etc.“ Ha ezt és hasonló nézeteket szem előtt tartunk, megértünk némely homályos talmudi helyet.

3) Berákhóth ugyanott.

4) Tósziſta Sabb. IV 5 (115₁₄) = b. Sabbath 53a: לא יצא הסוס ביום שיעל ולא בהורדתו שכן עיניו. A fényes fonalnak bizonyára ugyanczen ezélja volt és nem más mint a róka fark helyettesítője (Aruch és Rasi ellen. kik szerint לפני diszül szolgált).

5) Peszáchim 53a mint Zakhariás 14, 20 magyarázata.

6) Bába Meczia 107a; B. Bath. 2b. Rasi: שלא ייקטו בעין רעה.

7) B. M. 30a 12.

8) Taanith 8b: אר ינא אין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין. . . . תנא רבי ר"י אין הברכה מצויה אלא בדבר שאין העין שולט בו. Mindkettő Deut. 28, 8-ra hivatkozik.

8. Varázstárgyak és védőeszközök.

Következőkben az összes tárgyakat, úgy a természetieket mint a mesterségeseket, az élőket és életteleneket, melyeket a varázslásnál és ennek elhárításánál használtak, lehetőleg röviden soroljuk fel. Az orvosszereket azonban, melyek külön tárgyalást érdemelnek és speciális tanulmányt követelnek, kizárjuk.

Gyermekeket úgy igéztek meg, hogy szemüket olajjal dörzsölték vagy pirositóval megtöltötték.¹⁾ A földön elszórt ételeken átlépni veszélyes.²⁾ Ki hámozott fokhagymát, hagymát vagy tojást eszik, melyek éjjelen át állottak; ki bort iszik, mely éjjelen át állott; ki a temetőben hál; ki körmeit levágja és az utcán szétszórja; ki eret vágat magán és utána a coitust végzi: életét kockára teszi és a felelősséget viseli érte.³⁾ Jóchanan azt mondja: veszélyesebb egy serleg langyos itallal, mint a varázsló serlege, de csak vas és nem eserép edényből, továbbá csak ha nem forró és ha nincs benne füszer.⁴⁾ Varázslást hoztak létre egy istennevnek vagy bálványnevének a membrumra való bekarczolása által;⁵⁾ vagy pedig egy bálvány szájára.⁶⁾ Pogány szerszámokat, melyeken a nap, a hold vagy Drákó képe volt, meg kellett semmisíteni;⁷⁾ a szentély áldozati szerszámainak utánzása tilos.⁸⁾

1) Sabbath 10 b.

2) Erubin 64 b: אין מעבירין על האוכלין; v. ö. j. Abóda Zara 16 al.: b. B. Meezia 23 a s máshol.

3) Simon ben Jóchai Nidda 17 a fent. A b. talmud így magyarázza: Bár a fokhagyma stb. kosárban bekötve feküdt, mégis „a gonosz szellem nyugszik rajta”; ha azonban a gyökér rajta maradt, nem veszélyes. A bor csak akkor veszélyes, ha vasedényben feküdt, a mi feltűnő, mert különben a vas varázstörő és démonűző erővel bír. A körmökön valamely terhes nő léphet át és abortálhat. Ezután szó van az érvágás után, nappal stb. végzett coitusról.

4) B. Meezia 25 b lent (= Chullin 84 b): כסא דהרשין ולא כסא דפשרין, mi alatt valamely oldat értendő. V. ö. Tanchuma Vajóseb כוס פשור Levy-nél IV 151 a.

5) Szanh. 103 b. (V. ö. fent 108. lap.)

6) A. Z. 47 a, mit már idéztünk.

7) Misna A. Z. III 3; lásd j. ib. 42 c. lent és d.

8) b. A. Z. 43 a b. A fogókra írt istennevekről és קסידה-ról (Szanh. 81 b) már volt szó (46. és 81. l.).

Kutyát, disznót vagy kigyót két ember között ne bocsássanak át.¹⁾ A varázslás leköttetésből, az ellenvarázs feloldásból áll.²⁾ A holló és a galamb mantikus, tehát mágikus madár volt. Ha ezen két nézetet szem előtt tartjuk, helyes világításban látjuk Rába következő nyilatkozatát: Törvénytágadóknak (epikureusoknak) olyanokat nevezünk, mint pl. Benjámin orvos családja, kik azt mondják, mire jök nekünk a rabbik, sohasem oldottak fel (engedtek meg) nekünk hollót és sohasem kötöttek le (tiltottak meg) galambot.³⁾ Oly emberek, kik cserépdarabot használnak, ruhájukon ölik meg a férget és a zöldséget a kertész kötegeiből eszik, a nélkül hogy előzőleg feloldanak, nincsenek megvédve varázslási üzemek elől.⁴⁾ A „csomóoldást“, melyről Dániel 5, 12. 16. szó van, mágikus művészetnek foghatjuk fel, annál is inkább, mivel előzőleg álommagyarázatról beszél. Voltak oly eszközök, melyek segítségével vőlegényt és arát a prima noxban „megköttöttek“. ⁵⁾ Emlitenek egy „gyökérkehelyt“, mely a férfiút a nemzési, az asszonyt pedig szülőképtességétől fosztja meg.⁶⁾

A bűvészetben használt eszközök tulnyomóan védőeszközök, melyek a varázs elhárítására vagy megtörésére szolgálnak. Első sorban a víz említendő, mely minden varázst megtör.⁷⁾ Zeiri Alexandriában egy szamarat vásárolt. Midőn meg akarta itatni, a varázs megszűnt s a

1) Peszáchim 111a.

2) Sabb. 81b I. (אשר) és Szanh. 67b lent (פשר).

3) Szanh. 99b lent: מאי אהי לן רבנן מעולם לא שרו לן עורבא ולא אחר לן יורה. Az orvosok a mágiát hivatásuknál fogva ismerték. Ez a mondas a bűvészek nyelvét és gondolkodását tükrözteti.

4) Sabbath 81a fent; Chullin 105b. Abaji eleinte azt hitte, hogy azért nem esznek közvetlenül a kertész kötegeiből, mert falásnak látszik, de felvilágosították, hogy az igazi ok a varázstól való félelem (משום דקשה להם). Ugyanott még több hasonló „felvilágosítást“ közöl.

5) Pseudo-Jonáthan és jer. targum Deut. 24, 6. Ez a magyarázat azon alapszik, hogy az előző versben új asszonyról van szó, kit a férj éppen elvett, és mert az okadatolás: כי נפש הוא חבל „lelket köt meg“ azaz nem nemzenek gyermeket. V. ö. még a קטרת הסמים ez. kommentárt a Jónathan targumhoz..

6) Tószifta Jabámóth VIII 4 (249²⁹): לשותות כוס עיקרין שלא יוליד שלא תלד.

7) A víz jelentőségéről a klasszikus babonában lásd PW. I 44.

számár hiddeszakává változott. Ekkor így szóltak Zeirihez: ha nem volnál Zeiri, mit sem adnánk neked vissza. Vásárol-e itt valaki valamit, a nélkül hogy előzőleg vízzel megvizsgálta volna? ¹⁾ Ha valakit kigyó mart meg, vízhez szaladott. Ha az ember ért előbb a vízhez, a kigyó dőglött meg, ellenkező esetben az ember halt meg. Chanina ben Dószát, midőn imádkozott, egy kigyó harapta meg; ő nem is érezte, s a kigyó megdöglött. Jiczhak b. Eleázar azt hiszi, hogy Isten Chanina lába alatt forrást fakasztott. ²⁾ A csodatevő Huna gyógyításokat eszközölt s démonokat űzött el víz segítségével. ³⁾

„A fémek közül leginkább a vas lép előtérbe. Kiváló mértékben töri a varázst. Kisértetek félnek tőle⁴⁾.” Hasonló jelentősége volt a vasnak a régi zsidók előtt is, mint alábbi példákból kitűnik. „Ha a gonosz szellemeket akarják látni, vegyék az utószülött egy elsőszülött fekete macskának, mely egy elsőszülött fekete macska leánya, ezt égessék el, dörzsöljék szét s a hamuból tegyenek szemükbe, akkor meglátják a gonosz szellemeket. A hamut tegyék vasesőbe, pecsételjék be vaspecséttel, különben ellophatnák a démonok. A száját tartásák csukva⁵⁾, hogy az emberben ne történjék kár. R. Bibi bar Abaji úgy cselekedett és megsérült, a rabbik imádkoztak érte, ekkor meggyógyult⁶⁾. A pecsét és eső tehát vasból legyen, mert ez a fém távol tartja a démonokat. Rasi helyesen utal Chullin 105 b-re, hol azt mondják, hogy bekötözött

1) Szanh. 67b 10 alulról. Levy I 131 b Aruch nyomán **עֲשֵׂה קֶסֶם אֵינִיטְלָא דְּאַוִּסְקִינְתָּא** mondatot így fordítja: „so veranm es (floss ab), und er blieb auf dem Brett einer kleinen Brücke stehen“. Mi Rasi helyesebbnek látszó értelmezése szerint fordítottunk. Megbabonázott vízből skorpiók lesznek; egy asszonyt vízzel számárrá varázsolnak át, melyen Jannai lovagol, míg egy más asszony nem oldja fel a varázst (ugyanott).

2) j. Berákhóth 9 a 20 alulról; Tanchuma Semóth (p. 169 Stettin): **מִשָּׁל לְאַחַד שְׁנֵשְׁכֵי עֶרְוָה וְהָיָה רֵץ לְתֵת רִגְלֵי לְחוּץ הַמַּיִם**. A víz „el ossa a gonosz varázst, pl. kigyómarás gyógyításánál Plin. XXVIII 32“ (PW I 44).

3) Taanith 20 b lent. Ovid. fast. VI 157: et aquae medicamen habebant.

4) PW. I 50.

5) **וְלִהְיוּתָם פּוֹמִיָּה** szavakat az emberre és nem a esőre vonatkoztatom. A nyitott szájba belerепülhetne egy démon.

6) Berákhóth 6 a.

és lepecsételt tárgyakhoz démonok nem férközhetnek. A kit a dühös kutya megmart, egy teljes esztendőn át vas vagy aranyesőből itta a vizet, hogy a démonok részéről bajba ne kerüljön¹⁾. A szunyog, mely mint démon Titusznak orrán át hatolt agyába, felhagyott a furással, midőn a kalapács hangját meghallotta²⁾. Ugy látszik, hogy ezen mondába mágikus nézetek vegyülnek. Tudnillik az érez is megtöri a varázst és hangja elüzi a démonokat³⁾. Rába felesége egy dió és egy réz- (vizes) tál⁴⁾ rázása által zajt csapott, ha R. szükségét végezte és a tisztátalan hely következtében démonok veszélyének volt kitéve. Rabba b. R. Huna a coitusnál csengőkkel csöngetett⁵⁾. Rasi azt állítja, hogy ez azért történt, hogy a háznépet elriaszsza, mivel szemben Tószafóth helyesen jegyzi meg, hogy ily eljárás nem illő. Mi azt hisszük, hogy a csöngetés a démonok elűzésére szolgált. A férgeknek ugyan-czen alkalommal való elűzése, miről ugyanott van szó, ugy-látszik, szintén babonás hiedelmekkel függ össze.

Drágakövek gyógyerejük. Ábrahám nyakán egy drágakő függött; minden beteg, ki azt látta, meggyógyult⁶⁾.

A sáska tojása fülfájás ellen használ, egy élő róka foga álomkór ellen, holt rókáé álmatlanság ellen, akasztófa szöge sebek ellen. A tudósok azonban megtiltották ezt, mivel „amorita“ szokás⁷⁾.

A növényvilágról azt olvassuk, hogy minden fűnek megvan a maga planétája az égben, a mely növeszti⁸⁾. Hogy gyógyító szerekül használták, természetes, de nehéz meghatározni, hol szűnik meg az orvostudomány és hol kezdődik a

1) Jóma 84 a. V. 8. Taanith 20b 10 alulról דהרבא ודורקא a mi talán bűvös nézetekkel függ össze.

2) Gittin 56b lent. Kovácsok az „okos“ emberekhez tartoznak (Wuttke¹ 190).

3) PW. I 51.

4) Berákhóth 62a közepén. Lásd még Levy IV 392 קרקש.

5) Nidda 17a b.

6) Tószifta Sabbath V 17 (343₂₇); B. B. 16b.

7) Misna Sabb. VI 9: וצאין במצות החרטום ובשן של שועל ומסמר. מן הצלוב משים רפואה. A szövegben adott részletezés a talmudból való. A rókafog és különösen az akasztófaszög mai napig él a babonában. Lásd e helyről Joel 59. A rókafarkot az előző fejezet végén említettük.

8) Gen. r. 10. fejezet (Joel 95).

bűvészet. A következő orvosszer mutatja, hogy mely fáknak tulajdonítottak különös védőerőt. Vértolulás ellen vegyen az ember czedrust, fűzfát (*populus Euphratica*) friss myrtust, olajfát, chilfát (*salis Aegyptia*), tengeri nádat és káposztát; áztassa ezeket együtt és vegyen 300 serleggel fejének egyik és 300 serleggel fejének másik oldalára¹⁾.

A ló vagy tehén farkának két szőre varázsszerképen használtatott; épp így disznóból két kemény szőr, sőt egy is elég volt. Némelyek különbséget tesznek a pup és más részek szőre közt²⁾. Emberi sárat és vizeletet a bálványának áldoztak³⁾. Minthogy ezeket a kultuszban használták, a bűvészetben, a mely szintén kultus, sem hiányozhattak. Mindkettő megtöri a varázst. Jézus zsidó (és pogány) felfogás szerint goéta volt; talán ez okból büntetik a Gittin 57a említett módon, hogy a varázs megtöressék⁴⁾. Ez a szer Galenosnál kiváló helyet foglal el és a talmudi medicában sem hiányzik⁵⁾. A vizeletnek az összes népek babonájában fontos szerepe van; megtör minden varázst. Negyvennapos vizeletből kis üveg megivása darázscsipést gyógyít; negyed log skorpiómarást; fél log használ, ha éjjelen át fedetlenül maradt víz ittak; egész log megbabonázás ellen is⁶⁾. Az ókori népek mindenre vizeltek, a miben varázsveszélyt sejtettek. Simon ben Jóchai mondá: Négy dolog van, melyeket Isten gyűlöl és én nem szeretek: Ha az ember hirtelenül lép be házába; a penist kezével tartja és meztelenül vizel ágya előtt és

¹⁾ Gittin 68 b lent. A czedrusról אֵרֶן lásd Peszikta 35 ab. A talmud orvostudományára a főhely Gittin 68—70. Egy gyógyszerben azt említik, hogy a tyukot vágják le fehér zuzzal azaz olyannal, melyről a fémbe rejlő varázserő még nem kopott le. Egy hét szent játszó skorpióbort árnyékba kell szarítani. Ennek az az oka, hogy a nap ne törje meg a varázserőt. Hasonló módon még más orvosi utasításokat is megérthetünk bűvös nézetekből.

²⁾ Tósz. Sabb. IX 1. 2 (121₂₀); j. Sabb. 11 b₂₈. V. ö. a szótárákat sub בִּרְקָא.

³⁾ Abóda Zára 50 b lent.

⁴⁾ V. ö. Erubin 21 b₂₂: Ki a rabbikat gunyolja, megbüntettetik בצוֹת רִתְּחָה.

⁵⁾ A. Z. 28 b (több orvosság); j. Sabb. 14 d₃₀ gyermekvár.

⁶⁾ Sabb. 109 b. Ugyanott több medicamentum.

elő lény előtt végzi a coitust¹⁾. Mindezek a dolgok a bűvészzel vannak összeszőve. „Sohasem vizeltem az ima négy rőfében“²⁾, ez gyengíthetné erejét. A semát nem szabad vizelet jelenlétében olvasni; ha azonban bármily kevés vizet öntöttek bele, meg van engedve³⁾. A sperma virile-t a pogányok gyógyító erejének tartották. Acha ilyesmit, melyet bálványházból hoztak számára, nem akart bevenni hideglelés ellen, Jóna bevette⁴⁾.

Az emberi nyál erős gyógyítószer. Szemfájást a szembe való köpéssel gyógyítottak. Midőn egy férj azt követelte feleségétől, hogy R. Méir arczába köpjön, a híres tanító szemfájást szinlelt, hogy az asszony teljesítesse férje kívánságát és a házi béke helyre álljon⁵⁾. A legerősebb volt olyan ember nyála, ki még semmit sem evett⁶⁾. Éjjel az embert a gonosz szellemek szállják meg. Nem szabad tehát reggel mosdatlan kézzel a szemhez nyulni⁷⁾, mert meg lehet vakulni. A nyál azonban, melynek varázstörő és démonűző ereje van, gyöngül, ha reggeli által ételek érintették⁸⁾. Egy barajtha⁹⁾ is azt mondja: „a reggeli kenyér megment a démonoktól“. Egy asszony, ki előtt egy római granátalmát evett, úgy hogy összefutott a nyála, beteg lett, mert a nyálat mindig lenyelte. A római úgy gyógyította meg, hogy újból evett előtte és a nyálát kiköpette¹⁰⁾. A kiköpést a sebre való ráolvasásnál már

1) Nidda 16 b lent. A varázslást meztelenül kell végbe vinni, minthogy a ruha megtörhetné.

2) Megilla 27 b.

3) Toszifta Berákhóth II 16 (52); b. talmud 25 b. V. ö. Berákhóth 51 a 14 alul.

4) j. Sabb. 14 d 49 (= j. A. Z. 40 d): וכוותיה דרורי. Minden elinterprotáló kísérlet a pogány felfogásra való tekintettel elutasítandó.

5) Debárim r. 5. fej. 15. szím (222 a Vilna) és párhuzamos helyek. Ennek neve: לוחש לעין „a szemre mormolni“.

6) j. Sabbath 14 d 22: דרוק תפל אסור ליתן על גבי העין בשבת. b. Sabb. 108 b 12 alulról ugyanaz.

7) Sabb. 108 b lent: יד לעין תקצין וכי. Rasi: מפני שרוח רעה שורה על היד.

8) Rasi id. h. לפני שהוא דרוק תפל-hez megjegyzi וברפא דרוק תפל: a kérdés azonban az, hogy miért erős az „hgyomor nyála“? Sabb. 121 b lent: [בשבת] דרוק דורסו לפני תומו. Nem áll-e ez a varázslással összefüggésben?

9) B. Meczia 107 b: פת שחרית מצלת מן המויקין.

10) Kethubóth 61 b fent.

említettük.¹⁾ A görögök és rómaiak azt hitték, hogy a ki-
köpés megóvja megbabonázástól. A kelkáposztán áztatott bort
iggyad vegyítetlenül, tele serleggel, fogadd el a jobb kézzel és
idd a balkézbe, ne szólj utána és ne szakítsd félbe és csak
annak add vissza, kitől elfogadtad, azután k ö p j k i.²⁾

T ü s s z e n t é s. Mióta az ég és föld megteremtett,
nem maradt ember életben, ha tüsszentett stb. Hálát kell
tehát ilyenkor adnunk Istennek, hogy a halálból életre változ-
tunk.³⁾ Ha valaki prüsszent, ezt kell neki mondani: j ó
életet, mert a prüsszentés Jákob koráig halált okozott;⁴⁾
ha azonban evés közben tüsszent, nem szabad mondani:
g y ó g y u l á s t, mert veszélyes.⁵⁾ Tüsszentés az imánál⁶⁾
és betegségben jó előjel.⁷⁾ A szelekről sem feledkeznek meg,
éppugy mint a rómaiak és görögök.

Közönséges emberek gyermekeinek csomók, fejedelmek
gyermekeinek csöngettyük szolgáltak védőeszközzül.⁸⁾ A csomót
a nyakra kötötték, a csöngettyüket a ruhákra. Mindkettő
csalhatatlan szer volt a gonosz tekintet ellen, minek folytán
ezeket szombaton is szabad volt viselni. A pogányok is kis
csengőket (tintinnabulum) viseltek ruháikon a bűvös szem
elhárítása végett,⁹⁾ miből önként folyik, hogy a zsidóknál is
ilyen czéljuk volt és nem tekintendők egyszerűen ékszer-
nek, mint Rasi teszi. Az egyik amóra szerint a misna
növényesomóra gondol.¹⁰⁾ Abaji nevelő anyja nevében a
következőt közli: Három csomó a betegséget megállítja, öt
gyógyit, hét még varázslás ellen is használ. Bizonyára
növényre gondol, ha ennek ennyi csomója van. Ezeknek a

¹⁾ Tósifta Szanh. XII 10 (433 28); b. Szanh. 101 a.

²⁾ Berákhóth 51 a: אֲמַרְיָהּ = ἀμαρτία (Löw Kraussnál, Gr. u.
lat. Lehnwörter II 94).

³⁾ Jalkut Jóh 41, 20-ra Pirké d. R. Eliezerből.

⁴⁾ Jelandénu Gen. 27 fejezetére (Levy IV 638 a): הָיִים טוֹבִים.

⁵⁾ j. Berákh. 10 d 21: (= ἡμεῖς) אָמַר לְמִטָּה יָיִם.

⁶⁾ Ber. 24 b: שִׁמְן יִפֶּה, ellenben j. Ber. 6 d lent: שִׁמְן רַע.

⁷⁾ Ber. 57 b.

⁸⁾ Misna Sabbath 66 b: חֲבִנִים יֵצְאוּן בְּקֶשְׁרֵים וּבְנֵי טַלְמִידִים בּוֹטְחִין וְכֹל
אֵרֶם אֵלֶּה שְׂרָבֵרֵי חֲבִנִים בְּהֵמָּה.

⁹⁾ Darenberg-Saglio I 1562 a. 12. jegyzet.

¹⁰⁾ l. c. קֶשֶׁרִי פִּיטָה Krappbündel, v. ö. Löw, Aram. Pflanzennamen
311. lap.

csomóknak¹⁾ azonban csak akkor van meg ez az erejük, ha a napot, holdat vagy esőt nem látták; továbbá ha vascengést, tyukhangot vagy lépésajt nem hallottak. Ezek t. i. elveszik a szernek varázserejét. Helyesebben értelmezi a misnát egy másik amóra, ki „kesárim“ alatt igazi kötésekert ért. Ha a gyermek atyja után betegesen fokozott forró epekedést érez, az atya jobb sarujának szíjját a gyermek bal sarujára köti. Megfordítva veszélyes. A szabály ez: Minden gyermeknél a bal oldal értendő.²⁾ Kített csecsemőket szintén csomók által védtek.³⁾ A homloköv (tótefeth) R. József szerint valami csomóféle, a mely a gonosz tekintettől óv meg.⁴⁾

9. Etymológiai babona.

Néhány példa azt mutatja, hogy a babona gyökere valamely szó többféle értelme. „Ha a fa elhullatja gyümölcsét, fessék be festéssel és terheljék meg kövekkel“⁵⁾. A babylóniai talmud azt hiszi, hogy a fát azért terhelik meg kövekkel, hogy soványodjék le és akkor megtartja gyümölcsét. Valószínűbb azonban, hogy ennek az utasításnak babonás alapja van.

Ugyanis Plinius (XVIII 86) arról értesít, hogy a granatalma nem hasad meg, ha fája alá köveket tesznek⁶⁾. A vörös festéssel való bekenés a talmud magyarázata szerint arra való, hogy felkeltse az emberek szánakozását és a beteg fáért való imára indítsa őket. Azonban a szentély tulajdonát képező fát is vörös festéssel festették be⁷⁾. Hogy mindkét utasítás alapja babona, arra teljes értékű bizonyítékot szolgáltat a következő tósziftahely: „Szabad a fát festéssel

1) Lásd j. Sabb. 8 b fent: a „pua“ (Krapp) nagyon jó. ha 5, 7 vagy 9 csomója van.

2) Sabb. 66 b.

3) Kiddusín 73 b (l. fent 80. l. 5. j.)

4) Sabbath 57 b. A misnában Sabb VI•mlített ékszerek eredetileg szintén védőeszközök lehettek. Az „arany Jeruzsálem“ nevű női ékszerről l. ugyanott 59 a lent.

5) Sabbath 67 a 9 al.; Chullin 77 b lent; j. Sebiith 35 b 23 alulról; j. Maaszér Sény 55 d közepén: פירותי חוקר (שהוא מבל) אין שמשיר (שהוא מבל) פירותי חוקר. A Jerusalmiban a vége: ומבהתין אותו. בסיקרא ושעני באבנים.

6) PW, I 50₂₄.

7) Tószifta Maaszér Sény V 13 (964); j. M. S. 55 d.

és kövekkel megrakni és nem kell aggódni a hetedik (ugar) év és az amorita szokásai miatt¹⁾. Ha a szent föld őslakói nem tápláltak volna ilyen babonát, erre a megnyugtatóra nem lett volna semmi szükség. Ha már most e babona alapját keressük, megtaláljuk a סקר szó két jelentésében. Ugyanis nemcsak a festést jelenti, hanem a szemmel való fixirozást is. A kigyóigéző fascinálja a kigyót²⁾. A régiek azt hitték, hogy a gyümölcsét elhullató fát a gonosz szem verte meg (סקר). Az általunk már jellemzett felfogás szerint a bajt ugyanazon szerrel (סקר = festeni) kell gyógyítani, a melylyel okoztatott. Egy lépéssel tovább mentek és már eleve megvédték a fát befestéssel a gonosz tekintet ellen³⁾.

Hasonló felfogás mutatkozik azon szokásban, mely szerint a gonosz szem veszélyét homlokövével (tótefeth) háritották el. A veszély a szemből fenyeget és hatástalanná teszik oly eszközzel, melyet a szemek közé akasztanak fel.⁴⁾ A lovat a szemek közé akasztott róka fark vagy fénylő szallag által védik meg a gonosz szem ellen.⁵⁾ Ebből megállapíthatjuk, hogy a szemverés ellen a szemek között levő vöröses amulett használ.

A babonás álmofejtéseket, melyekre a talmud sok példát szolgáltat, mindenki ismeri. Az idetartozó szabályoknak eredetileg bizonyára volt valami értelmük, bár nincs már kezünkben a kulcs hozzá. Ezt konstatálja Tylor „A műveltség kezdetei“ czimű művében (német kiadás 121. lap) és így folytatja: „Némely szabályokat taláломra fogadtak el, hogy az előjelek sorát teljessé tegyék, vagy hogy mindenféle véletlenségekre elő készülve legyenek. Miért legyen az, ki álmában

¹⁾ Sebiith I 10 (621): סקרין וכו' ואינו חושש לא משום שביעית ולא משום דרכי האמורי.

²⁾ Lev. r. c. 22 (Levy III 582b): סקר בההוא חייא; Gen. r. c. 10: קם למסקר בההוא חייא, ez nem azt jelenti „genau betrachten“, mint Levy hiszi, hanem fascinálni, mire סקר terminus technicus. A targum שוף szót Jób 20, 9 és 28 [Mandelkern 30]. 7 סקר-ral fordítja.

³⁾ A cziezkány orvosszer a saját marása ellen; innen ered az, hogy a holt cziezkányt amulettül használták a barom számára (PW. I 364a.)

⁴⁾ Sabb. 57 b. V. ö. Exod. 13. 15; Dent. 6, 8; 11. 18.

⁵⁾ Sabb. 53 a. Rasi: róka fark fascinatió ellen, fénylő szallag diszül (Aruch is sub ודר).

hust süt rágalmazó?“ Nem tudom ugyan, hogy ez a példa honnan vétetett, de azért merem állítani, hogy etymológiai babonára vezetendő vissza. Az aram, syr és arabs nyelven a rágalmazást a rágalmazott „husa evésével“ fejezik ki.

A mandragóra szerelmi növény, melyről fent (47. lap) szólottunk, héberül מַדְרַגָּא-nak neveztetik (Gen. 30, 14—16 ; Én. Én. 7, 14), a mi מַדְרַגָּא szóval összefügg. Nem biztos, vajjon a növény a babonától kapta nevét vagy pedig nevével előidézte a babonát. Biztos azonban az etymológiai összefüggés.

Sajtóhibák.

Lap	sor	helyett	olv.
20	8	76 b	67 b
21	10	előszeretéről	előszeretetről
34	2	felderithessünk	felderithessük
42	22	pariarkha	patriarkha
46	utolsó	szentség	szentély
51	25	1)	2)
53	6	egész	egér [ezinezer]
60	1. jegyzet	Gamliál	Gamliél
61	5	nő	feleség
64	1. jegyzet	25	24
71	1. jegyzet	rétről	retről jön
96	2. jegyzet	טף	טף
100	utolsó	211	243
102	1. jegyz.	feje	fej.
114	4	általános	általánosan elfogadott.